

occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الخامس ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ خريف 2016



قيمةُ كلِّ امرئٍ ما يُحسنهُ

الإمام علي ابن أبي طالب (ع)

5



دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الخامس ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ خريف 2016

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى





الفيلسوفُ الحائرُ في الحضرة

محمود حيدر

ليس يكفي لنتعرَّف إلى هايدغر أن ندخل عالمه من باب واحد. أو أن نسائله كما لو كان هو، هو، من مبتدإه إلى خبره. إنه من بين ندرة مضوا في سَيْريّة تفكُّر، ما كان لها مستقر. وهو ممن قل نظيرهم لمَّا نَقَد مكتوبه الفلسفي من دون أن يردَّه عن "نقد الذات" خوفٌ على الأنا وكبريائها.

لكي يُقرأ نصُّه وَجَبَ التهيؤ لرحلة مشرعة على طبقات شتّى من الفهم. لكن هذا لن يفضي بك إلى الإعراض، بل إلى ما يدعوكَ لمجاراته بخفرٍ وصمتٍ وانتباه. فلو أخذك سهوٌ عما قَصَدَ من وراء عبارةٍ أو نعتٍ، فلربما أشكل عليك ما كنت تحسَبُه من بديهيات الكلام. وحالئذٍ ما لَكَ إلا أن تتحرَّى عالمه الشخصي من قبل ان تتأوَّل كلماته. كما لو صرتَ بإزائه تلقاء كتاب موصود.

يطيب لهايدغر الوقوف على الحافَّة. يراقب ما يتوارى بين الثنايا والتخوم، أو ما يتخفَّى تحت أقنعة اللغة. يتعامل مع المفاهيم ومرجعياتها كمشرفٍ على عالمٍ أدنى. أو كعاهلٍ يستبد بالكلمات حتى لا تستبد به الكلمات. متحررٌ مما سبق، ومما يعايش الآن، وما سيلي من وقائع. لكي تنعتق من أسره وجاذبيته ليس لك إلا أن تتاخمه برفق. ثم ان تعقد معه ميثاقاً ينتظمُه ديالكتيك الوصل والفصل. تَودُّ لو تقربُهُ وتكون في الآن عينه، لا مُريداً له ولا خصماً. فيلسوف ينطوي على سرّ متعدد الكمائن مثل هايدغر لا مناص مع رفقته من تقوى المتدبِّر. أنت وهو حالئذٍ نظيران يتناظران من بُعد. فلئن لم تفعل بما تُمليه عليك حكمة التناظر، سكَنْتَ عالمه الحائر، فتشابهت عليك المقاصد، فلا تستطيع معه صبراً على فهم.

وإذاً .. سوف يكون على المتعرّف، أن يُبرم مع هايدغر وإنشاءاته ضرباً من تعادل لا محل فيه للغلبة. وليس ذلك إلا لينأى مسافة ما من سطوة المفهوم، وغواية المصطلح، وضباب الفكرة. لعل في التناظر

معه ما ينشئ للقارئ منفسحاً من تَرَوٍّ يعينُه على احتواء ما هو شاقٍّ وغامضٍ من قوله الثقيل.

ما كنا لنستهل تقديمنا لهايدغر بما مرّ، إلا باعتبار ما «اقترفه من شَغَب» في تاريخ الميتافيزيقا الغربية. فالمحصول الذي زوّدنا به كان أدنى إلى «جيولوجيا فلسفية»لم تُخرج كل نباتها بعد..

* * * * *

استعاد هايدغر ما سبق وما لَحِق من أسئلة الميتافيزيقا، ثم استودعها «حاضرته» الفائضة بالإبهام. فليس من غرابةٍ إذاً، ان نرى إلى مختبر أفكاره كمستودع يحوي العناوين الكبرى التي أنجزتها الفلسفة، على تعاقب أطوارها، وتنوع مدارسها وتياراتها.

شُغلُه باستعادة الأسئلة الماضية الحاضرة، لم يكن لأجل تفكيكها او انتقادها تمهيداً للتبرُّؤ منها، وإنما لتكون له ممراً إجبارياً لمجاوزتها، وإعادة تظهيرها وفقَ ما يختزنه مشروعه من إنشاء فلسفي متجدد . أفصح هايدغر عن ذلك لمّا أشار إلى صعوبة الكتابة من خارج أفق الميتافيزيقا.وحجّتُه أن الاعتناء بالسؤال المتعلق بحقيقة الوجود يستحيل ان يُنجز بمعزلٍ عن عالم الواقع الذي يشكل أفق الدلالة الشاملة للذّات الحيّة، والذي في مجاله تتحقّق الخبرة الإنسانية.

لم يقطع هايدغر مع الميتافيزيقا الكلاسيكية التي اكتفت بالاعتناء بالموجود، بل دعا إلى اجتيازها من خلال العودة إلى السؤال الأصيل عن وجودٍ لفَّهُ النسيانُ.لأجل ذلك راحت منظومته تنمو وتتكامل على امتداد انعطافات أربعة:

الأول: حين توقف مليّاً عند معنى واجب الوجود. كان ذلك بالنسبة إليه لغزاً، ولكنه لغزٌ سيمهِّدُ له الطريق للإنتساب إلى عالم التفلسف. جرى ذلك عام 1907 وقتَ قرأ كتاب فرانز برينتاتو في «باب المعاني المتعددة للوجود بحسب أرسطو». الكتاب الذي ابتنى عليه ـ كما قال ـ مساره وأسلوب تفكيره.

الثاني: لمَّا سعى إلى تجاوز وهن الميتافيزيقا وفقرها الوجودي. كانت دعوته حالذاك متّجهةٌ إلى نقل الهمّ الميتافيزيقي من حيِّز الاعتناء بالماهيّات نحو فضاءِ العنايةِ بالوجودِ وأصالتهِ.

الثالث: لمَّا استدرجه السؤال عن حقيقة الوجود إلى قلق طاول قاع النفس والفكر، وبسببه طفق يبحث عن مَلَكَاتٍ أخرى غير مرئية في الروح الإنسانية لتكون البديل من العقلانية المتشيّئة لميتافيزيقا الحداثة.

الرابع: حَيرْتُه في الإشراقات التي وجد أن الكينونة تَهَبُها للإنسان لكي يهتدي بها إلى صواب الضمير. حَيرْة تبدَّت فيها الإشراقات على وجهين متعاكسين: بين أن تتأتّى حصيلة اشتغالات الفكر المحض في انجذاباته القصوى، وبين أن تكون حاصل اختبار باطني عميق من شأنه أن يأخذ بناصيته إلى اليقين.

تلقاء الإنعطافات المتداخلة هذه، ظل هايدغر مشغولاً بالماقبل والمابعد في عين اللحظة. انشغل باللحظة الفيزيائية وتمظهراتها، قدر إنشغاله بسؤال الوجود وغيبته.

سوف ينطلق هايدغر ليتواجه مع السؤال الأكثر بداهة وحضوراً وبساطة والأعمق غوراً في الآن عينه: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟».. إنه سؤال الأسئلة كلها كما سمَّاه. أما حاضريتهُ ودلالاتُه فتعود إلى مكانته التأسيسية، وإلى تجاوزه العميق لمعظم الأسئلة الأخرى، وكذلك إلى كونه سؤالاً جائزاً وبديهياً وضرورياً لاستئناف التنظير الفلسفي.

يدعو هايدغر إلى التهيؤ لتحصيل النشاط العقلي الكافي من أجل تحويل السؤال كله إلى نقطة الارتكاز التي ابتدأ بها، وهي «اللماذا». تلك الكلمة الدهرية المسكونة بظمأ آدميٍّ لا تُعرف له نهاية آمنة. راهن "فيلسوف الحضرة" على تلك المفردة لتؤدي مهمّة لا يقدر عليها أحدٌ سواها. إذ من خلال أداء هذه المهمة يتم اكتشاف كيف أن هذا السؤال المميز يمتلك أساسه في ما يُسمّى "النقلة المفاجئة". وهي حين يتوغل المرء بعيداً في تفاصيل الأحكام المسبقة لحياته سواء كانت حقيقية أم متخيَّلة.

يعترف هايدغر انه ما زال يقف متحيِّراً في وجه الموجود الذي يضمّه السؤال. فالانتقال المفاجئ سببه ذاك التحيّرُ نفسه الذي يجعل السؤال موصولاً بجذره العميق وغير المرئي. كما لو انه يريد أن يوضّح أن الحَيْرة الموصولة بالسؤال هي حَيرةٌ أصيلةٌ مستمدةٌ من أزليِّتها وأبديِّتها في آنٍ. ولذا سينبري إلى اعتبار تلك «الفجأة» نوع من الاستهداء إلى باب الاصل.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

إذا كانت مهمة هايدغر الأولى مجاوزة الميتافيزيقا بداعي انئخاذها بالموجود، وغفلتها عن الحقيقة الأصلية للوجود، فمثل هذه المهمة لا تلبث حتى تتضاعف تحيرُّاً حين تعلم أن تلك «الغافلة عن أصلها» لمَّا تزل تحتل مساحة العالم وتقرر مصائر أهله. ذاك أن عصر الانتقال من الميتافيزيقا إلى ما فوقها، يتم بصوت خفيض أمام ضوضاء التقنية وسيطرتها المطلقة. في هذه الحقبة من تطوّر الميتافيزيقا يصبح الكائن الإنساني في وضعيّة حدِّية وحرجة: من ناحية تجعله يستسلم لجنون الهيمنة، ومن ناحية أخرى يتنبَّه إلى وجوب أن يأخذ قسطه من مسؤولية كشف الواقع الذي هو فيه. والكشف هنا هو إزاحة السَّتر عما يمارسه العقل التقني، إلى الحد الذي يجعل انتماء الإنسان للوجود يعلن عن نفسه عبر استشعاره للخطر. وهذا الإنسان هو نفسه الذي سيطلق عليه هايدغر اسم «الدازاين» أو»الكائن الإنساني الباحث عن سر حضوره في العالم». وهو ما حاول هايدغر التفكير فيه تفكيراً خاصاً عبر ما سمَّاه (الإيرأيغنيس Ereignis). أو الانبثاق الكبير»...

في «الكينونة والزمان» أشار هايدغر إلى الغفلة التامة عن الوجود، ولاحظ ان الإنسان يغفل عن وجوده لأنه ينظر دائماً إلى الموجود. وللوصول إلى حقيقة الوجود لا بد من الخروج من الدائرة الموجودانية والتعالي عنها. إلا أن هذا التعالي لا يبدو أنه يتحقق إلا على أساس الرهبة والحيرة: في الرهبة يخرج الإنسان من الغفلة عن وجوده، وفي الحيرة يبدأ التفكُّر. وبين هاتين الحالتين تناظر وتشابه وامتداد، لكن الفرق بينهما أن العدم سبب الرهبة، والوجود أساس الحيرة... وبناء عليه، فالرهبة وحدها التي تجعل الإنسان ينعتق من إسار الموجودات... ومتى تكشَّف لنا فقر الموجودات استيقظنا من غمِّ العدميّة، ثم لا نلبث حتى نقع مجدداً في الحيرة، التي بفضلها وحدها؛ وبعد انكشاف العدم، ينطلق لساننا بالسؤال «لماذا»...

* * * * *

لم نشأ وصف هايدغر بـ «فيلسوف الحضرة» إلا لأنَّا ألفينا مسلكه على هذا النحو. انه يومئ إلى حضور السائل في جوف السؤال.. حضور سيجيز صاحبه شهادة المشاركة في محاورة الكينونة والاستماع إلى ندائها، وتلبية دعوتها من أجل أن يتعرَّف إلى ما احتجب عنه من حقائق. قَصَدَ هايدغر الشهود على حقيقة الوجود وظهورها. تغيَّا صراط الأشياء ووحدتها، من قبل ان تسكن منازل الكم والكيف وسائر مقولات الكثرة. لمَّا سأل عن الكينونة، ما هي، ومن هي، ومن أين لها كل هذا الحضور رمى بحدقة البصيرة إلى محل السر: راح يسائلها ويستحكي صمتها المريب. لم يفعل هايدغر كلما ساءَلَ الكينونة عن سرّها مثلما فعل الأقدمون. لم يأتِ بالسؤال عن الكينونة لكي يحصّل فكرة ما عن مصدرية الكائن من حيث هو كائن، أو عن شخص الكائن في حلِّه وترحاله على أرض العالم اللامتناهي، بل انتهض إلى ما هو مستتر في الحضرة. كان كمن يُجري تمريناً شخصياً على الصفات التي رام أن يخلعها على ذاك «الموجود المتفرِّد بالفهم»؛ أي على الإنسان الذي تقدَّم إلى الحضرة فترقَّى في مراتبها حتى انقشعت له أرضُ الغربة. كل هذا من أجل أن يضع تساؤله في المحل الأنسب. أو على نفس الأمر الذي هو ناظرٌ إليه. وأنَّى كان الحال فإن ما فعله هايدغر في تيههِ المبدع، أن أعاد صياغة سبيلٍ ما إلى سؤال الوجود. وهو سبيل لا ريب في جدواه، بعدما استخلصه من شوائب الماهيات ليقيمه في قلب الحضرة.

* * * * *

في الحضرة الهايدغرية يلتقي الجمعان: «الإنسان» و"الكينونة"، ولكن على أمرٍ مقدور. ربما على وصلٍ بعد انفصال طال أمده في زمانِ الكينونةِ الممتدِّ. أو ربما على احتمال حدوث خطبٍ جلل سيأتي بعد حين. لهذا سينعقد اللقاء بينهما في الغالب على نصاب القلق المتمادي. أما لماذا؟.. فلأن سماء

الحقيقة الوجودية لا تنفسح إلا بهما. ولا يتحقق "الكائن المتفرِّد بالفهم" إلا بإيجاد نفسه الضائعة في عالم الكثرة اللامتناهي. فلابد له إذاً من فتح نوافذ السؤال على من يهبُهُ سبيل الرشاد. إذ كيف لصاحب الحضرة ألاَّ يتبيَّن ذاك «الدفق الإيجادي» الذي منه يستمد الجمعان الديمومة والانتظام؟.. ثم كيف له أن يُنشئ مع هذا الدّفق وصلاً على خط المباشرة والإدراك والمعاينة؟

تلك محنة عظمى ستظل تقضُّ مضجع هايدغر وتَتيَّهُ به في خضم الحَيرة حتى الممات.

تلقاء هذا، يظلُّ المُمتَحنُ في الحضرة حريصاً على قصد بليغ: ميثاق تستدعي الكينونةُ الإنسان من بعد أن يتأهَّل لاستقبال ما يفيض عليه منها من كشوفات. ولأن المسألة معلَّقةٌ على ميثاق بين متناظرَين فقد كان ثمة تبادل وشراكة في الاستدعاء. الإنسان أيضاً يستدعي الكينونة ويطلبها، مثلما الكينونة تستدعيه وتأتيه بالجود. كان هايدغر يغفل عن هذا مرات ثم يذكره في مراتٍ أُخَر. كثيراً ما جرى ذلك في اللحظة التي يصّاعد فيها مقام «الدازاين» إلى ذروة مجده وتألقه. إذّاك يغدو الإنسان هو صاحب الحضرة فيما الكينونة متضمّنة في الحضرة إياها. ويكون أيضاً وأساساً هو القيِّم على "دورة المُلك" وسيّد العالم. أما حين يُطرح السؤال من هو "الدازاين"؟ فإن الإجابة الهايدغرية تتدرَّج على ثلاثة أنحاء:

1ـ الكائن هو أنا في كلّ مرة وليس غيره. "كينونة النفس".

2ـ أن أكون مع الآخرين "كينونة الغير".

3ـ أن يكون الآخرون من حيث "هم". (الكينونة الإنسانية الشاملة).

لكن هايدغر لا يقفل خط التلقّي عند هذا المثلث، بل هنالك "وجودٌ ما" يثوي في الأعماق وسيبقى يتطلّع إليه على امتداد أزمنة الحيرة..

الكينونة التي تأوَّلها هايدغر ومنحها خاصيِّة تفكُّره، لا تستوي على شأن واحد. وذاك من كوامن قلقه ومكابداته..هي عنده ذات أحوال وتشأُنات تزيد أو تنقص، تتعدد أو تتوحد تبعاً للمنزلة التي تتجلى فيها. هي حيناً، نظير العقل الفعَّال الذي يفيض بهدايته على الكل. وحيناً، نظير «الروح القدس» الذي يعتني بالموجود ويمدّه بكل أسباب الخيرية. وحيناً ثالثاً هي جودٌ أصليٌ ينفق بلا حساب. وهي فوق كل ما قيل ليست إلا ما هي عليه في ذاتها. ذلك بأنها أشد بعداً من كل كائن وفي الآن عينه هي أقرب إلى الإنسان من كل كائن. ومع ذلك فلن يقدر الإنسان على إدراكها الا إذا غادر كهف أنانيته وامتد في اللاَّمتناهي. أما كيف له ان يفعل ذلك، فدون الأمر بابٌ عالٍ سوف يسعى هايدغر إلى فتحه من دون كلل. لكن الأخير، لا يفتأ وهو يصّاعد في الطلب حتى يحتدم بمشقة العثور على ماهية هذه الكينونة

وحقيقتها. ولقد أعرب هو نفسه عن ذلك بالقول: إن الكينونة عينُها في عوز إلى فعل الوهب والجود لكي تبلغ إلى خاصّتها بما هي إقبالٌ إلى الحضور... ما يعني ان احتياج الكينونة إلى معونة من خارج، هو بلا أدنى مجادلة حكم على الكينونة بالفقر، وبأن ثمة معطياً كليَّ العطاء والوهب هو الذي يتوقعه هايدغر آخر المطاف.

هوذا حال الكينونة المتعدد الحضور والأوصاف، فماذا أيضاً عن حال الكائن؟...

ما عاد الانسان مع هايدغر كائناً سالباً يُقصي ما سواه ليبقى هو وحده محور الكون وسيده والقيِّم عليه. همُّه وهو يعاين تراجيديا الحداثات المتعاقبة، أن يعيد الكائن الانساني إلى منطقة الاعتدال، ثم ليستنقذه مما هو فيه من «الإنقذاف» في العدمية. محاولة هايدغر هذه، سوف تتخذ مسارات مضطربة وهو يمتحن الرفقة العاثرة بين الإنسان والكينونة. كان عليه ليجد مخرجاً أن يصرِّح: «ليس «للدازاين» لكي يكتسب تعاليه سوى التعرض لقدرة الكينونة الفائقة...

ها هنا توكيد متجدد على تناظر بين "الدازاين" في زمانه ومكانه وفعالياته، والكينونة كلاعبٍ خفيٍّ يمنحه التأييد والتسديد والاعتناء. وفي كل حال، ما كان ليتفق له ما يريد إلا أن يمضي بعيداً في التّأويل. ولقد التجأ إلى هذا الاختيار بعدما استنفذت الميتافيزيقا جلّ مختزنها المقولي للتعرف على الماهيات.

* * * * *

لن يكون التأويل للحائر في الحضرة ضرباً من سلوى تفترضها رحابة اللغة. التأويل عنده تجاوز للمجاز وسكنٌ إلى جوار الحقيقة. والمزيّة الكبرى التي حَظِيَ بها هايدغر ـ حسب هنري كوربان ـ انه مَحْوَرَ فعل التفلسف حول الهيرمينوطيقا. لهذا سنرى، كيف انبرى في تأويلياته إلى تجاوز الميتافيزيقا التقليدية من أجل استقصاء معالم ما فوق الميتافيزيقا. عند هذه الدرجة من التفكُّر بالمتعالي يصل التحيرُّ لدى المتأوِّل إلى أقصاه. ولأن تفكراً هذه درجته، فهو يجعل المتفكر على نشأةٍ مغايرةٍ لما عهده في نفسه من قبل، فإن السؤال الذي يطرح من فوره هو: ماذا لو تيسَّر لهايدغر مثل هذه الوضعية المفارقة؟..

يقول بيير تروتينيون: إن التأويليات الهايدغرية تترك لدينا انطباعاً انها لاهوتٌ من غير تجلٍّ...

ليس من ريب، أن صواب هذا الانطباع وبطلانه، أمرٌ لا نستطيع الفصل فيه، ما دام كل صادر عن فيلسوف الحضرة يلج مختبر التأويل، أو انه يعكس مزاج المؤوِّلة وأهواءهم.

في مقالته «إسهامات الفلسفة» سيعرب هايدغر عما طال أمد كتمانه: «إذا كان علينا أن نتغلب على الإنقسام الانطولوجي بين الوجود والموجود فإن علينا ان نقفز إلى حقيقة الوجود نفسه».

سعى هايدغر إلى هذا بهمَّة نادرة، وإن لم يُرَ وقعُ مسعاه. كما لو شاء الإنتقال خفيةً إلى محراب الاستبصار ليتحقق بإرادة الكشف. لقد أفصح عن المابعد بإشارات وإيحاءات وعبارات استمدت غذاءها من الميراث الروحاني الممتد للحضارات الإنسانية. جاءت القفزة الأولى حين وجد أن اكتشاف «العالم» وتجلّي الدازاين يأتي دائماً من خلال إجلاء الحجب والإبهامات، وبالتالي من خلال تحطيم السواتر التي يقطع فيها الدازاين (أو الحضور الإنساني مع الوجود) نفسه عن نفسه. إلا أنه وهو يختبر المطاف المتأخر لإجراءات الحداثة، ارتأى الاستعانة بلغة هو صانعها. أرادها كلسان حاله.. لا تشبه أحداً مما سلف، ولا تتشبَّه بما يعاصرها. ولمَّا رفع اللغة إلى مقام المتعالي واصفاً إياها بـ «بيت الكينونة»، رمى إلى تظهير منظومته على نصاب التعالي والتميّز والفرادة. حتى لكأننا بإزاء ميتافيزيقا محمولة على صهوة الكلمات.

* * * * *

في مقالته «رسالة في النزعة الإنسانية»، لن يتردد بالإعلان عن انه تراجع عن نشر القسم الثالث من الجزء الاول من «الوجود والزمان».. لأن الفكر ـ برأيه ـ لا يستطيع أن يتوصل إلى إنجاز مهمة كاملة عندما يستعين بلغة الميتافيزيقا. أي أن التفكير في زمنية الكينونة يستلزم العثور على لغة أخرى غير لغة التراث الفلسفي التقليدي. ربما لهذا السبب ذهب في تأويله شعرية هولدرلن، إلى أن مهمة الشعر الكبرى هي «تأسيس الوجود باللغة». لكأن الإنسان هنا، سيأتي اللغة ليستشعر وجوده فيها لأول مرة. وما هذا إلا لأن لغة الشعر لغة متعالية، مشرفة على نظائرها ومنتجة لوجودات مرئية أو متخيَّلة. ولأنها كذلك فهي تكشف حيث لا يحدث الكشف.

كذلك يستعمر هايدغر جلَّ أطاريحه بالشِعرية. يفعل هذا، لا ليُدهش المقبلين إليه بسحر الكلمات، وانما ليأتينا بشهادتين: شهادة التعبير وشهادة المعنى. و«الدازاين» وهي المفردة التي استحالت أيقونة فلسفية سوف تشهد على حضور الشهادتين معاً. حتى إذا تأوّلنا معناها بالعربية كان «الانسان». وهو الإسم المشتق من أنسٍ وأنسٍ يلتقيان ولا يفترقان. وأما الحاصل فهو المثنى الذي يتوقد العالم كله فيه.

* * * * *

حين يسأل هايدغر عن السبب الذي يصير معه صياغة خطاب عقلاني، في المنطق الغربي ممكناً، يروح يبيّن أن المسألة الفلسفية، أي مسألة الكينونة، تجد أصولها وجذورها في كائن خاص قادر على طرح تساؤلات لا فقط حول الكائنات الأخرى، بل حول كينونته بالذات. أساس الكينونة عنده هو الإنسان، ذاك الكائن المفارق الذي يتفكَّر الكينونة بوصف كونها أكثر المسائل حضوراً، وينظر إلى ذاته كحاضر فيها وغائب عنها في الآن عينه. إلا أنه يدرك ان تساؤله عن سرِّها هو تساؤل يعني حضوره

هو بالذات. فالإنسان بما هو صاحب الحضرة، لا يتساءل من خارجها، وانما هو حاضرٌ في القلب منها. هذا الكائن الذي هو متضمَّنٌ في التساؤل لا يسميه هايدغر «ذاتاً» ولا حتى «إنساناً» بل «دازاين»، (الكائن ـ هناك). وسيعطي لهذا اللفظ مدلولاً خاصاً جداً، حيث لم يعد لفظ "Dasein" يعني لديه الوجود بصفة عامة، بل يخص فقط كينونة الكائن الإنساني.

يتعينَّ إذن ألا نفهم هذا الكائن كموجود بين موجودات، بحيث يكون مجرد كائن موجود هناك بين الموجودات، بل أن يُفهم ـ على العكس من ذلك- على أنه ذلك الكائن الخاص الذي هو، بشكل ما، كل كائن. إن ما يميز فعلياً وبشكل أساسي الدزاين الهايدغري عن مفهوم الذات كما ورد في الفلسفة الحديثة، هو إقبال، أو انفتاح هذا الكائن نحو ذاته ونحو الكائنات الأخرى في آن. هي السمة التي يرى هايدغر أنها تشكل صفته المميزة. مُعطياً للفظ الانفتاحية ـ من حيث هي سمة أساسية لنمط كينونة الكائن الإنساني ـ مدلولاً قوياً يخص كائناً ليس هو مجرد كيان جوهري قائم، بل لكائن هو باستمرار «في حالة ارتماء وانقذاف». إنه كائن مختلف عن ذاك الذي تصورته الفلسفة الحديثة منذ ديكارت على أنه «ذات» (sujet) أي كيان جوهري (Substance) «ليس في حاجة لأي شيء آخر لكي يحقق وجوده».

«الدازاين» إذاً، هو سر الوجود. لكن هذا السر لا يوجد خلف ما يظهر بل هو ظاهر بعينه. انه موجود هناك. «الهناك» هي حضور محتجب إلا أنه حضور كشّاف. منه يستمد كل منكشفٍ غذاءه وجاذبيته وديمومته.

بهذه الصفات التي خُلعت على «الدازاين» لا يعود منطقياً النظر اليه وهو محمَّل بكل هذا السيل من الالتباس الذي امتلأت به الأدبيات الحاكية عن ماهيته وهويته وأفعاله. فالدازاين كائنٌ واعٍ ذاته، مدركٌ غيرَه، ساعٍ إلى فهم حاضريته في الكينونة. وبهذه المنزلة المفارِقة يمسي نظيراً للكينونة وليس مجرد كائن منطوٍ فيها، أو مسلِّمٍ بأمرها على نحو الإذعان المذموم. إنه متفاعل معها وفق مبدأ العشق والتشاعر والتواجد.

* * * * *

أنشأ هايدغر خطبته على أرض المفارقة. مكَّنته أزمنة الحداثات المتداعية من أن يمارس تمريناته في محاذاة نسيان الكينونة. ولذا فإن متاخمة "فيلسوف الحضرة" كتفاً إلى كتف، وحالة إثر حالة، تخبرُنا أن الرجل الحائر في حضرةٍ هو هَنْدَسَ بنيانها، ما عاد يقدر على الاستحكام بمآلاتها. تفكُّر هايدغر في أمر الدازاين حين رفعه إلى المقام الأعلى، غداً مَشْكَلاً بالنسبة اليه. هنا على الأخصّ، تبتدئ حَيْرَته الفعلية وهو يتفكَّر الحضرة. مع الحيرة تتراءى لنا إرهاصات غير مسبوقة في ما يجوز ان نسميه للوهلة الأولى «نزوع هايدغر إلى راحة العقل». ولا من شك في أن للأمر علّةً: التفكير

المفاهيمي بات حسابُه غير مؤهل لفهم وإدراك ما ينشده «الدازاين» وهو في طور القلق الأعلى. لا بد له إذاً من قفزةٍ ما نحو أفقٍ ما. وهذا الأفق هو نفسه الذي سيُدخِلُه فيما بعد فضاء تحيُّرٍ لا قرار له. الذي حصل هو انفتاح مسارٍ آخر في «سلسلة مساراته» الفكرية. طفق هايدغر يندد بمحدودية التفكير الميتافيزيقي لعجزه عن الأخذ بناصية الانسان إلى عيش الكينونة. ولسوف نلحظ مثلاً لهذا التنديد عندما شكَّك بأن مؤلَّف «الكينونة والزمان»، يزال يُشكِّل مرشداً لفهم الوجود.

* * * * *

وصل الحدس الهايدغري إلى إستشعار الموجة الاولى من تمثّلات الدازاين، وهي إمكان العبور من الاثنينية إلى منزلة تالية نستحب تسميتها بمنزلة التكامل في المثنى. تماماً كما نظّر في ميتافيزيقاه المتعالية لهذا التشاعر الخلاّق بين الإنسان والكينونة. لقد أدرك أن كل تناظر في الاثنينية آيلُ إلى الاختصام والفرقة، بينما كل شيء في منطق المثنى محمولٌ على الإنسجام والجمع. وما ذاك إلا لأن زوجية المثنى لا تعمل الا وفقاً لقانون التكامل. ولأنها كذلك فإن سعيها إلى الوحدة، يجري طبقاً لمبدأ الامتداد الجوهري في الواحد. إذ على هذا المبدأ الساري عبر الانسجام والتناسب بين قطبي المثنى، لا يعود ثمة قطيعة، وإنما تكامل وتفاعل في نفس الآن.

لم يكن هايدغر غافلاً عن هذه السَيرِيَّة الامتدادية التي يوفرها المثنى لترتقِ الانفصال الموهوم بين الوجود والموجود. والواقعة التي يجب ذكرها في صدد الأمر، أن صيغة المثنى هذه كانت وجدت تمهيداتها وإن بصيغة التورية ـ في «ميتافيزيقيات» خلت، ولم تكن غائبة عن مطالعات هايدغر.

كان نيتشه ـ وهو ينقد ثنائية الخير والشر في عقل الغرب ـ يتساءل باستغراب عن الكيفية التي يمكن لشيء ما أن يولد عن ضده: الحقيقة عن الضلال، وإرادة الحقيقة عن إرادة الخداع، والفعل الغيري عن المصلحة الذاتية، ونظر الحكيم النيّر الخالص عن استبداد الشهوة... كان يقول: «إنّ تولدّاً من هذا النوع ممتنع..إذ يجب أن يكون للأشياء ذات القيمة الأسمى منبع آخر وخاص. وهذه القيمة لا يمكن أن تُشتّق من هذه الدنيا الفانية الغاوية المخادعة الوضيعة، أومن هذا الهرج والمرج من الأوهام والأهواء. إن منبع هذه القيمة الأسمى يجب أن يكون هنالك في حضن الكون، في اللاّفاني.. في الإله المخفي، في الشيء في ذاته، هناك، وليس في محل آخر».

قد يكون نيتشه أكثر فلاسفة الحداثة، ممن أسّسوا لنقض الاثنينية المذمومة التي انتجت فكرة الكون المولود من احتدام الأضداد. لقد رأى أن إيمان الميتافيزيقيين الأصلي وفي كل الأزمنة، هو الإيمان بأضداد القيم. ثم ليبيّن «أنّ علينا أن نترقّب جنساً جديداً من الفلاسفة، من الذين لهم ذوق ما، وميلٌ ما،

مغاير ومعاكس لأسلافهم .. ولنقل بكل جد ـ كما يقول ـ: إنيّ أرى بزوغ مثل هؤلاء الفلاسفة الجدد».

حتى هيغل ـ وهو فيلسوف الأضداد بشهادة امتياز ـ سيأتي في لحظة صفاء ليرى إلى المتضادات كيف تنحو إلى التعاون والانسجام. ولقد لاحظ في تأملاته الفلسفية: انه متى وصل تناقض ما بين ضدَّين إلى حده الأقصى، فإن كل من هذين الضدّين ينتقل باتجاه الآخر ليصنعا معاً محلاً مشتركاً للاستمرار والديمومة. والحال ان كل ضد لا يحتاج إلى الآخر ليتضمنه فحسب، وإنما يصير كل ضد ـ على حد سواء ـ هو هذا الآخر، كما لو كانا وسط حقل كهرومغناطيسي تتضامن مفاعيله وفق مبدأ الموجب والسالب.

عند هيراقليطس المستعاد بشغف هايدغريّ بيِّن، سنلاحظ تأسيساً لمذهب التكامل في الوحدة. أنشأ المعلم الإغريقي رابطاً وطيداً بين المرئي واللاَّمرئي تحت إشراف «اللوغوس» وعنايته. وبقطع النظر عما ذهبت اليه لغته الفلسفية في تعيين الكائن المتعالي الذي يعتني بالموجودات المرئية وأبعادها اللاَّمرئية فسنرانا بإزاء تنظير فلسفي ذي أفق عرفاني في وحدة الكينونة. وهو ما كان هايدغر متنبِّهاً إليه لمَّا تتبَّع الميتافيزيقا الإغريقية من بداياتها إلى لحظة اكتمالها في أزمنة الحداثة الغربية. لعلّ ما أطلق عليه «نسيان الكينونة» لا ينأى من الإلهامات الهيراقليطية التي رأت إلى الحقيقة بما هي انحجاب الأساسيات عن نظر الإنسان. أما اللوغوس الذي هو «القانون الكوني» وهو ما يحكم بسلطته كل شيء، وكل شيء يجري بالتوافق معه، فهو نظير الكينونة الهايدغرية كما مرَّ وصفها. وتأسيساً على هذه الرؤيا لا يعود اللوغوس جوهراً منفصلاً عن عالم الأشياء المادية. ولا هو تطابق في الوقت نفسه مع عالم الأشياء المأخوذة على حدة، وليس مماثلاً له. إنه البنية الكونية الخفية للأشياء، والنظام المنسجم للكون. أنه تعبير عن الوحدة الديناميكية للأضداد. تلك الوحدة التي تتجلى بالمثنى ويتجلّى هو فيها كأرفع مثال لتجلي الألوهة في العالم.

* * * * *

في الشطر الأخير من حياته سوف تتمدد حَيْرة هايدغر لتصل مطرحاً يصير فيه السؤال الميتافيزيقي نفسه محل تساؤل. وتلك لحظة منعطَفية لا يضارعها ما سلف من انعطافات في مساراته الفلسفية. إنها انعطافة بسيطة ومعقدة في آن. فإذا كان السؤال يشبه الكُوَّة التي يفتتح الفكر حركته بها في عالم الموجودات ليحوّل ما يجهله عنها إلى معلوم، وما استتر منها إلى حضور، فإن هذا السؤال قد يتبدَّد حين يستنفد كامل أغراضه. وحتى يصل السؤال عن أحوال الموجود في الوجود إلى الإشباع، فإنه قد يتبدد وفق ما تحكم به القوانين المنطقية. عند هذه الحال يصير للاستفسار عن منشأ الكائنات

والرحم الذي انبثقت منه دُربة أخرى. جاءنا هايدغر بالتساؤل كمنهج للاستفهام "المابعدي" عن الوجود والموجود. التساؤل الذي هو تقوى الفكر عنده غير قابل للتبدُّد كونه يستمدّ غذاء ديمومته من الوضعيات الحائرة. لهذا لم يكن السؤال كالتساؤل. السؤال مباشرٌ، حادٌّ بالطبعِ، لا يتردد بين جوابين متناقضين في أمر واحد. إما أن يكون للسؤال جواب يُفضي إلى يقين أو لا يكون. أما التساؤل فهو حبل ممدود، مُعينٌ على الصبر، يدع المجال للتأوّل تلافياً لقطعية الإجابة. ولما كان السؤال موصولاً بشيء لا ينوجد إلا بالإفصاح عن ماهيّته وتعيّنه في الواقع، فهو في هذه الحال مقولة منتمية إلى العالم القَلِق. حين أن التساؤل ضربٌ من التركيب العجيب يتضمن سؤالاً وجواباً غير مكتملين. ولذا فمكانه المناسب فضاء الحيرة.

* * * * *

لا مناص من استرجاع الميتافيزيقا على نصاب آخر. على نشأة لا تعود فيه الفلسفة مجرد نظرية أو موضوعاً منتجاً للقضايا، بل فاعلية يُستهدى بها لفهم ظواهر الموجودات ومصائرها. وبهذه المثابة تصير الميتافيزيقا ـ حال عودتها طبقاً للرغبة الهايدغرية ـ سَيْرِيَّة هادية إلى حقيقة الوجود. أما مشكلة التعلق بسؤال الموجود عند هايدغر فستبقى على أحوالها ما دام استرجاع الميتافيزيقا ضرورياً كلما لزم الهبوط إلى دنيا الإنسان وتاريخيته. والذين يأخذون على هايدغر مَيْلَه المتأخر إلى «رَوْحَنة الميتافيزيقا» ربما لم يستشعروا السؤال الذي يتكرر ثم يعود حسيراً إلى سيرته الأولى إثر كل إجابة ناقصة.

لم يفارق هايدغر أسئلة الميتافيزيقا الصمّاء. لكنه لم يسكن إليها، وإنما ساكَنَهَا على سبيل المجاراة والوفاء لقربى قديمة. أما ما ستؤول إليه رغائبه فذلك ما ستفي به إلقاءات السنين الأخيرة من عمره.

لقد أوشك هايدغر وهو يجوب ساحل الحضرة الحائرة، أن يتعرض إلى الحادث العرفاني، بعدما أرهقته مشقة السؤال حول حقيقة الكينونة. بدا كما لو إنه يستعد لسفر تعرُّفي لم يألفه من قبل. سفر هو أقرب إلى هجرة لا تقبل العودة إلى الوراء. غايتها الوصول إلى فكر يتعدى الفقر الموصول بالماهيات الفانية. هو ـ على الأصح ـ فكر الفكر الذي جعله أرسطو فكراً خاصاً بالله. فكر يقود إلى الأصل.. إلى الشيء الذي هو محطُّ السؤال. ربما هذا الذي حدا به أن يعلن عام 1973 انه مستمر في تعريف فكره بأنه «فينومينولوجيا ما لا يظهر». أي الفكر الذي يحيل دائماً إلى عملية الظهور، وإلى الأنوهاب التي يتلقاها الإنسان في الحضرة الإلهية.

لو تأوَّلنا التعريف المنصرم، لتناهى إلينا صدى الحادث الانبثاقي الموعود الذي ينتظره هايدغر الأخير. في مفهوم «الإرأيغنيس» (Ereignis) الذي سيوظفه هايدغر في انتقالاته المفارقة، ما يفصح

عن دخوله في التحدّي الأعظم: السفر بسؤال حقيقة الوجود ومعه إلى آخره، مع ما يرتب على ذلك من هجران ما اقترفته ميتافيزيقا الكثرة من نسيانٍ وغفلةٍ وحجب. ربما توخّى هايدغر من هذا المفهوم المنحوت ببراعة أن يقارب من خلاله الدفقَ الإلهي على الكائن، بخاصة حين يكون هذا الكائن في ذروة انجذابه إلى الغيب. «الإرأيغنيس» كما انتسجه هايدغر هو الحادث السرّي الخاطف الذي تُقبِلُ فيه الكينونة بطهارتها وقدسيتها على الإنسان، ولا غاية لها سوى الإنفاق بلا حساب.

مثل هذا الحادث السرِّي سوف نتقصّى أثره بالمنزع الهايدغري إلى "الروْحَنة". تلك التي أقبل إليها، أو أقبلت إليه، بعد مسار شاقٍّ باتجاه ما لا يقع في متناول الذكاء الفيزيائي، وإنما ذاك الذي يؤتىَ بالانفتاح الحكيم على ما لا يُدرك. وتلك مرتبة من الوجد الباطنيّ يصفها اللاهوتي والفيلسوف الألماني بول تيليتش بالإيمان الأقصى الذي يمنح صاحبه القدرة على التجاوز والتعالي والاستيعاب والإحاطة والصبر. فإن من حصَّل ذلك، يستطيع عيش الغيب وظهوره بنفس المقدار. فهو في حال انسجام ووئام ووحدة ولو ظن الآخرون خلاف ذلك.

الإيمان في حدوده القصوى ـ كما يبين تيليتش ـ هو إمكانية جوهرية للإنسان، ولذلك فوجوده ضروريّ وكليّ، وهو ممكن وضروري أيضاً في زماننا هذا. وإذا فُهِمَ الإيمان في جوهره على انه همٌّ أقصى، فلا يمكن إذّاك أن يثلمه العلم الحديث أو أي نوع من التفلسف. في هذه المنزلة لن يكون الإيمان نقيضاً للعقل فلو كان كذلك لمَآلَ إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمِّر العقل يدمر في المقابل نفسه ويدمر إنسانية الإنسان. إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على ان يكون لديه هماً أقصى. أي أن يكون شغوفاً بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وبهذا المعنى يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان: ذلك لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجذابية إلى ما وراء ذاته. أي إلى ما بعد أنانيته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والغيرية.

أما الفيلسوف واللاهوتي الألماني رودولف أوتو فيرى إلى الحادث العرفاني باعتباره سرّاً مكتظّاً بالرهبة. ذلك بأن ما هو سرِّي، لو شاء المرء، التعبير عنه تعبيراً بالغ الأثر هو «ذو الغيرية التامة». ذاك الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، والمُستأْنسُ به، والذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود «المألوف»، ويناقضه، مالئاً الذهن دهشة وذهولاً. فالأمر «السري» حقاً يقع خارج إمساكنا به، وإدراكنا له، لا لأن لمعرفتنا حدوداً مرسومة فقط، وإنما لأننا نلتقي فيه بما هو «ذو غيرية تامة»، بشكل ضمني.

عند هذا، لا يعود للسؤال عن السر آنئذٍ من نفع. إذ لا لزوم لإشغال الفكر بأسئلة قد تودي

بصاحبها إلى الإغتمام وانصراف الفكر الخلاّق عن غايته. من يدرك سر تلك اللحظة إدراك عيش ومعاينة لا يعبأ إن كان قد تعقّل ذلك السر بالحجة والاستدلال أم لا. فإن من عاش السر لا يعود يهمُّه التعرف على صفاته وآثاره الخارجية. فقد بلغ مقام التحقق، وبات يعرف ما لا يقدر على معرفته حتى الكثرة من أهل الندرة.

* * * * *

في هذا المقام لا تعود الكينونة في تآخيها مع الكائن موجوداً عادياً، بل هي ما يتسامى فوق الموجودات. نظير المطلق واللاّمتناهي لدى الفلاسفة، أو هي "الوجود المنبسط" عند العرفاء. كان هايدغر يوصي من يريد اختبار الكينونة أن يتأمل بالمعنى الذي يسيطر على كل ما هو كائن. وأن يدخل في حالة تأملية وجدانية تسكت فيها الأحكام المنطقية الثنائية ليبدأ الانفتاح على المتعالي.

إنها الرغبةُ الصافيةُ في التمثّل. معها لا يعود الغير الذي جرى تمثّلهُ آخراً. الغير وصاحب الرغبة الصافية يصيران نفساً واحدة. تمحّى الأثنينية ليولد المثنى. هناك حيث ينطوي سر اتصال الواحد بالكينونة على اختلافها وتكثرها.

ولما كان أصلُ كلُ رغبةٍ شهود رغبةٍ أخرى حقيقية أو وهمية، فقد جاءنا هايدغر برغبةٍ تتوسط الحقيقة الواقعية وما يتأبى على التموضع تحت سلطان الحس. نلحظه لا يأنس إلا إلى الحضرة الباعثة للحيرة. وما ذاك إلا لأنه أراد الكشف عن سر الميثاق المستتر بين الوجود والموجود. لكأنما غاية الفيلسوف الحائر في السَّتر أن يصير الميثاق المبرم بين الإنسان والكينونة، مثابة أيقونة للذين يقترفون جناية التعرُّف على حقيقة الوجود.

رهان هايدغر على اللغة رهانٌ على المطلق. في مسعاه هذا كان أشبه بأولئك الذين مضوا في ملحمة اللغة إلى أقصى حدود الإمكان، ثم كان عليهم أن يطلبوا المزيد، فلما لم يطيقوا الحرف مضوا إلى الإشارة.. فلما لم يطيقوا ثانية قالوا ما شاؤوا بأحرف مهموسة، وهكذا حتى ليوشك الفيلسوف أن يجد للصمت مكاناً في فضاء لغة "فوق ميتافيزيقية" لا تتناهى في الامتداد والسعة...

ذاك سمتُ هايدغر من «الكينونة والزمان» إلى أواخر المحاضرات التي ألقاها قبل آنٍ قليل من ارتحاله. سمتٌ لا تحتمله إلا «الكتابة المطلقة».. وفلسفة هذا النوع من الكتابة انها قاصدة كل معنىً محتجب في حضرة الكينونة. فإنها حين تمارس لعبتها لا تفكر بالنقد ولا بسلطانه. كما لا تأبه لظنون قارئها ولًا لأحكامه وتأويلاته. معيارها نفسها، وعالمها كامن في المخصوص من هذا العالم نفسه. سوى انها تتغيّا حقيقة الوجود الحية لا هوية الموجودات التي تؤول إلى الذبول والموات.

حين يصّاعد هايدغر في شغفه بـ «ما فوق الميافيزيقا» وتمريناتها الخطرة، فلن نعود نرى إليه على حال واحد. تستدرجه أحوال الكينونة إلى انسياباتها، لكنه لا يفتأ ان يستدرجها ليجد لنفسه فيها مطرحاً آمناً. سبيلُه إلى المطلق موفور في الكتابة المطلقة. تلك التي اتخذها هادية له في متاهته العظمى. ففي تلك المتاهة تتحول أمكنة الكينونة كلها إلى مقامات لا يدخلها إلا المتوحدون بأنس الاعتزال.

ثمة إذن، تشاعر مع الحضرة التي هو منها وفيها، هو أدنى إلى ميثاق باطني بين حضور الدازاين واستجاباته لنداء الكينونة. هو أشبه بذاك الذي ينعقد بين الراهب والدير، أو بين الولي والمقام القدسي.

إنها «لحظة التجلّي» التي تُعرِبُ عن اختبار معنويّ، وانخطاف روحيّ لا يتوفّر عليها سوى الذي يعيشها بالفعل. إنها اللحظة التي تولد من القلق الخلاَّق. القلق الذي ينظر إليه هايدغر بأنه «يمكن أن يستيقظ في الوجود في أية لحظة ولا يحتاج إلى أي حدث غير اعتيادي لإيقاظه .. إذ من خلال هذه التجربة تصبح الكينونات بكاملها غير ضرورية، حيث تنزلق ويبقى الدازاين الخالص كل ما هنالك"... التجلّي هو حاصل القبول المتبادل بين الحضرة والحاضر. متى حصل القبول بالإقبال تنمحي الإثنينيّة بين «المقبل» وصاحب الحضرة، ومتى أدرك الدازاين سرَّ المبادلة ازداد تلهّفاً إلى وصل السر بالسر. حتى يمسي مضاهياً للكينونة في صفائها اللاَّمتناهي.

لن نقول إن هايدغر بلغ المكان الآمن في الحضرة. لقد مضى بالبذل طلباً لهذا المبتغى. لكنه اتجه شطر الألوهي بشقّ النفس.. حتى ليعلن بعد طوافه الأخير في صحراء الميتافيزيقا الظمأى: "وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة"...

* * * * *

سعينا في هذا العدد الاستثنائي من "الاستغراب" إلى الاقتراب من مارتن هايدغر ونظامه الفلسفيّ على نحو المتاخمة والاستقراء، لا على نحو الاستعراض المحض. لم يأخذنا الظنّ أننا أحطنا ـ ولو على نحو الإجمال ـ بما أبدعه من منجزات فكريّة وفلسفيّة مثيرة للجدل، ولا سيما في ميدان مباحث الوجود والموجود.

نشير إلى أن هذا العدد جاء استثنائياً من وجهين: أولاً، لتناسبه مع الذكرى الأربعين لوفاة هايدغر. وثانياً، لرغبتنا بالإضاءة على هذه الشخصية الفريدة التي شكّلت ولا تزال محور الثورة المعرفية التي أحدثها في عالم الفلسفة المعاصرة.

محـاورات

هنري كوربان وسيطاً بين هايدغر والسهروردي

ما أدْركْتُه بفضل هايدغر عثرتُ عليه في الميتافيزيقا الإسلامية

حاوره: فيليب نيمو

موسى وهبه راوياً هجرته إلى الفلسفة

سعيتُ مع هايدغر ليكون مقروءاً بالعربية

أعدّ الحوار: خضر إبراهيم

مراجعة: م. حيدر

هنري كوربان وسيطاً بين هايدغر والسهروردي

ما أدركْتُه بفضل هايدغر عثرتُ عليه في الميتافيزيقا الإسلامية

حاوره: فيليب نيمو Philippe Nemo

ينزل هذا الحوار مع الفيلسوف والمستشرق الفرنسي هنري كوربان منزلة استثنائية في مجال المقارنة بين مارتن هايدغر وعدد من حكماء المسلمين كالسهروردي وملا صدرا وابن عربي. لقد تركزت الأسئلة والإجابات كما سيظهر لنا لاحقاً حول الوجود والموجود ومدارج الفهم المتعلقة بهما. ومثل هذا المبحث كان منذ اليونان ولما يزل، يهيمن على مشاغل الفلسفة من دون أن يفقد شيئاً من سحره وجاذبيته.

الحوار الذي أجراه فيليب نيمو مع كوربان كان حواراً مباشراً عبر إذاعة فرنسا ـ الثقافة (Radio France - Culture). وقد تم تسجيله على مراحل بطلب من كوربان نفسه في تموز (يوليو) من العام 1976، أي قبل سنتين من وفاته في السابع من تشرين الأول (أكتوبر) 1978. كان كوربان مجايلاً لهايدغر، وقد التقيا غير مرة وفي مناسبات مختلفة. وبهذا المعنى سوف يتبين لنا كيف أن تبادل المعارف والأفكار بين الرجلين أدى إلى إغناء كل منهما بعوالم إضافية في ميدان الفلسفة والإلهيات.

لنقرأ إذاً... المحرر

فيليب نيمو: سيد كوربان، كنت أوّل مترجم لهايدغر في فرنسا، وأوّل من أدخل الفلسفة الإيرانية الإسلامية إلى الثقافة الفرنسية. كيف تتوافق هاتان المهمتان في الشخص نفسه، في الوقت الذي يعتبر فيه مارتن هايدغر الغرب وطناً له.. ففلسفته ذات طابع ألماني بالإجمال، أفلا يكون ثمة تباين في هذه الحال بين الانشغال بترجمة هايدغر، من جهة، وترجمة السهروردي، من جهة أخرى؟...

- العنوان الأصلي للمحاورة: From Heidegger To Suhravardi: An Interview With Philippe Nemo.
نقلاً عن: www.imagomundi.com.br /espiritualidade/corbin-heid-suhr.pdf .
تعريب: رشا طاهر ومنار درويش - مراجعة: كريم عبد الرحمن.

هنري كوربان: في الواقع، واجهت هذا السؤال كثيراً، وكنت ألاحظ باستمتاع، في بعض الأحيان، اندهاش المحاورين حين يكتشفون أن مترجم هايدغر هو نفسه من أدخل الفلسفة الإيرانية الإسلامية إلى الغرب. وكانوا يتساءلون: كيف تمكّن من التوفيق بين هاتين المهمتين؟ حاولت أن أقول لك منذ فترة، خلال حوار لنا بعد وفاة هايدغر بوقت قصير، أن هذا الاندهاش هو نتيجة الانغلاق الذي يتخبطون فيه، وتحديد سلوكنا بشكل مسبق. يُقال: هناك المتخصصون باللغة الألمانية وأدبها وحضارتها، وهناك المتخصصون باللغات والثقافات الشرقية الذين ينقسمون إلى متخصصين في الدراسات الإسلامية وآخرين في الدراسات الإيرانية، وغيرهم. لكن كيف نجمع بين الألمانية والإيرانية؟ فلو كان لدى من يطرح هذه الأسئلة فكرة بسيطة عن ماهية الفلسفة والأبحاث التي يقوم بها الفيلسوف، ولو أنهم تصوروا أن العوارض اللسانية بالنسبة إلى الفيلسوف ليست سوى أمور هامشية تشير إلى تنويعات طوبوغرافية ذات أهمية ثانوية فحسب، لما كانوا اندهشوا إلى تلك الدرجة؟

لقائي مع هايدغر

فيليب نيمو: إلى أي حدٍّ كانت صلتك بهايدغر وفلسفته مباشرة وعضوية، هل التقيتما، وكيف؟

هنري كوربان: أغتنم الفرصة لأبوح بتلك الأمور لأنني سبق أن صادفت مدوَّنات خيالية حول سيرتي الروحانية. فقد كان لي الشرف أن أمضيت لحظات لا تنسى مع هايدغر في فرايبورغ، في نيسان/أبريل 1934 وفي تموز/يوليو 1936، أي خلال الفترة التي كنت أقوم فيها بترجمة مختارات من نصوصه نُشرت تحت عنوان: «ما هي الميتافيزيقا؟». ومن المثير للدهشة سماعي أنني لو كنت تحوّلت نحو الصوفية، فسيكون نتيجة خيبتي بفلسفة هايدغر. هذه المقولة ليست صحيحة البتّة. فالمنشورات الأولى التي كتبتها عن السهروردي تعود إلى العامين 1933 و1935، أما شهادتي التي نلتها من معهد اللغات الشرقية فتعود إلى العام 1929، وقد نُشرت ترجمتي لهايدغر في العام 1938. فالفيلسوف يقوم بأبحاثه على جبهات مختلفة في الوقت نفسه، خاصة إذا كانت الفلسفة بالنسبة إليه تتخطى حدود المفهوم الضيق للعقلانية الذي ورثه آخرون اليوم عن «عصر الأنوار». فضلاً عن ذلك، يستلزم البحث الذي يجريه الفيلسوف الدخول في حقل أكثر اتساعاً لكي يتمكن من احتواء الفلسفة الأسطورية لأشخاص مثل يعقوب بوهم، وابن عربي، وسويدنبورغ، وغيرهم، لكي يتلقى، بكل بساطة، معطيات

الكتب المقدسة وتجارب العالم الخيالي، كالعديد من المصادر المقدّمة للتأمل الفلسفي. لقد درست الفلسفة في الأساس، وبشكل خاص، لذا فأنا، في الواقع، لست متخصصاً باللغة الألمانية ولا حتى باللغات الشرقية، وإنما أنا فيلسوف يتابع مسعاه حيثما تقوده الروح. فإذا قادتني إلى فرايبورغ وإلى طهران وأصفهان، تبقى هذه المدن في نظري «مدناً رمزية»، أي رموزاً لمسير مستمر.

ما أطمح إلى استيعابه، مع أنني لا أتأمل ذلك خلال اللحظات القليلة القادمة، لأنه يجب عليّ أن أؤلف كتاباً، هو التالي: إنّ ما كنت أبحث عنه في هايدغر، وما أدركته بفضله، هو نفسه ما كنت أبحث عنه وعثرت عليه في الميتافيزيقا الإيرانية الإسلامية، في مؤلفات شخصيات سأذكر في ما بعد بعض الأسماء البارزة منها. ولكن مع هذه الأخيرة، جاءت الأمور على مستوى آخر يفسّر لماذا في النهاية لم يكن من محض الصدفة أن بعثني قدري في مهمة إلى إيران غداة الحرب العالمية الثانية، حيث لم أتوقّف، منذ ثلاثين عاماً حتى الآن، عن إقامة العلاقات وتعميق الثقافة الروحانية والمهمة الروحانية لهذا البلد حينها. لكن سيكون من دواعي سروري، لا بل من الضرورة، أن أحدّد أيضاً، لكي يفهم الآخرون، ماهية عملي، والبحث الذي أقوم به، وما الذي أدين به لهايدغر، وما الذي احتفظت به طوال مسيرتي المهنية كباحث.

الهرمينوطيقا الهايدغرية

فيليب نيمو: دخلت مع النص الهايدغري مؤوّلاً، ما الذي دعاك إلى هذا؟

هنري كوربان: أودّ في البداية التحدث عن فكرة الهرمينوطيقا التي تظهر في الصفحات الأولى لكتاب «الوجود والزمان». وتبقى المزيّة الكبرى التي يتمتع بها هايدغر هي أنه مَـحْور فعل التفلسف نفسه حول الهرمينوطيقا. فقد كانت عبارة «هرمينوطيقا» تبدو غريبة، لا بل همجية، عندما كان يستخدمها الفلاسفة قبل أربعين سنة. ولكن هذا المصطلح مستقى من الإغريقية، وكان يستخدمه المتخصصون في كتاب الإنجيل. ونحن ندين بالإستخدام الاصطلاحي هذا لأرسطو، فرسالته peri hermêneias قد ترجم عنوانها إلى اللاتينية بـ "De interpretatione"، أي «العبارة».

أما بالنسبة إلى فلهلم دلتاي، فهو يستقي هذا المفهوم من فريدريش شلايرماخر، اللاهوتي الكبير في الرومانسية الألمانية، والذي خصص له دلتاي عملاً كبيراً بقيَ غير مكتمل. هذا هو

المكان الصحيح الذي نجد فيه الأسس اللاهوتية، لا سيما البروتستانتية، لمفهوم الهرمينوطيقا الذي نستخدمه اليوم بالشكل الفلسفي. وأعتقد للأسف بأنّ شبابنا الذين يتبنون أفكار هايدغر قد فقدوا شيئاً من هذا الرابط بين الهرمينوطيقا واللاهوت. لذلك، ينبغي لاستعادته، إيجاد فكرة عن اللاهوت مغايرة كلياً لتلك المتعارف عليها اليوم في فرنسا كما في البلدان الأخرى، وأقصد بذلك تلك التي أصبحت خاضعة لعلم الإجتماع بينما هي لا تعبّر عن الاجتماع السياسي. وهذه الفكرة الجديدة لا يمكن أن تتمّ إلاّ بمساعدة مفهوم الهرمينوطيقا الذي يمارس في ديانات الكتب السماوية؛ اليهودية والمسيحية والإسلام. ذلك لأن الهرمينوطيقا تطورت في هذا المكان كتأويل عفوي مع محافظتها على الانبعاثات المستقبلية.

فيليب نيمو: لماذا؟ هل لأن كتابك يتضمن ـ كما تقول ـ كل الأمور التي تهمنا؟.

هنري كوربان: يكفي أن نفهم المعنى الحقيقي، وذلك من خلال ثلاثة جوانب: عملية الفهم، ثم ظاهرة المعنى، وأخيراً اكتشاف حقيقة ذلك المعنى.

فيليب نيمو: لكن يبقى السؤال، هل هذا المعنى الحقيقي هو نفسه ما نطلق عليه عادة المعنى التاريخي، أم المقصود معنى ينقلنا إلى مستوى آخر بعيداً عن التاريخ على النحو المتعارف عليه لهذه الكلمة؟

هنري كوربان: للوهلة الأولى، فإن الهرمينوطيقا التي نمارسها في الكتب السماوية تأخذ بعين الاعتبار إجمالاً المواضيع والمفردات المتداولة في الظاهراتية. فما كنت أستمتع به لدى هايدغر، كان في المجمل صادراً عن الهرمينوطيقا التي تعود إلى اللاهوتي شلايرماخر؛ وإذا كنت أدّعي أنني أنتمي إلى الظاهراتية، فذلك لأن الهرمينوطيقا الفلسفية هي المفتاح الذي يكشف عن المعنى المستتر أو الباطني. وبالتالي، فما قمت به ليس سوى متابعة التعمّق الموجود في المناطق الشاسعة وغير المكتشفة في المعرفية الروحية للإسلام الشيعي، ومن ثم في المناطق المسيحية، واليهودية المجاورة. وما ذاك إلا لأن مفهوم الهرمينوطيقا كان له نكهة هايدغرية من جهة، ولأن منشوراتي الأولى كانت تتعلق بالفيلسوف الإيراني الكبير السهروردي، حيث أن بعض «المؤرخين» تمادوا في التلميح إلى أنني خلطت بين هايدغر والسهروردي.

في هذا السياق، ثمة كتاب لا يتم الحديث عنه كثيراً ضمن مجموعة مؤلفات هايدغر. صحيح أنه كتاب قديم، لا بل من الكتب الأولى التي ألّفها، لأنه كان الأطروحة التي قدمها.

نحن نتكلم هنا عن كتابه «دانز سكوت» Duns Scot، الذي يتضمن بعض الصفحات الشيقة جداً والتي تتعرض لما كان يطلق عليه فلاسفتنا من القرون الوسطى «النحو التأملي».

إن ظاهرة المعنى التي تعتبر أساسية في ميتافيزيقا كتاب «الوجود والزمن» لهايدغر، هي الرابط بين الدال والمدلول. ولكن يجب أن نتعلم كيفية الحصول على هذا الرابط الذي من دونه سيظل الدال والمدلول موضوعاً للتقصي النظري.

فيليب نيمو: ماذا لو انتقلنا إلى المفردات الغريبة التي يطرحها أمامنا هايدغر والتي وضعت مترجمه الفرنسي الأول تحت اختبار عسير؟.

هنري كوربان: تحضرني كلمات مثل Erschliessen، وErschlossenheit، وعبارات يقصد بها الأفعال التي تنكشف من خلالها كيفيات الوجود الإنساني، وعبارات مثل Entdecken، أي الاكتشاف، أو الـ Verborgen، أي كشف المستور. لكن ما لاحظته بشكل سريع أننا نجد مرادف هذه الكلمات في اللغة الغربية الكلاسيكية لدى كبار الثيوصوفيين المثاليين في الإسلام. تراودني كلمات عربية مثل ظاهر (zâhir) وباطن (bâtin). هناك أيضاً ظهور (zohûr)، وإظهار (izhâr)، ومُظهِر(mozhir)، ومَظهَر(mazhar)، ومَظهَرية (mazharîya). أما في اللغة الفارسية فهناك كلمات مثل hastkardan أي الخلق، و hastkonandeh أي الخالق، وhastkarde/ hastgardîdeh أي المخلوق. ليس عليّ استخدام المعجم، إذ يكفي مع هذه المصطلحات أن نستشعر ما يأتي به علم الظواهر من مفردات. هناك في الواقع ما يسمى بالمستويات الهرمينوطيقية. لقد أصبح هذا المصطلح شائعاً اليوم بخلاف ما كان عليه سابقاً. يقتضي الأمر بطبيعة الحال، وفي جميع الأحوال، النظر في المستويات الهرمينوطيقية من خلال مختلف أشكال الكينونة والتي تشكّل دعامتها، والتي لا بد من تمييزها لتفادي أي التباس متسرّع بين طرق الفهم، بالرغم من أنني لطالما حذرت طلابي في باريس وطهران من سوء فهم كهذا. من الضروري في هذا الإطار تكوين مفهوم محدد للظاهريات والهرمينوطيقا. لا شك في أننا غالباً ما تساءلنا حول كيفية ترجمة فكرة الظاهريات بكل دقة، إن إلى اللغة العربية أو الفارسية. يتمثل أحد الحلول في ترجمة الكلمة بكل بساطة إلى الحرف العربي.

الباحث عن المعنى المحتجب

فيليب نيمو: ما الذي تعنيه بالكشف وفق المنهجية الهرمينوطيقية؟

هنري كوربان: كشف المحجوب هو المقاربة التي تعتمدها الظاهريات، عبر كشف المعنى المستتر، أو الباطني. والحاجب هو نحن أنفسنا طالما أننا لا نثبت وجودنا، طالما أننا لسنا هناك على المستوى الهرمينوطيقي المفترض. ليس علينا بالتالي العمل معاً، حتّى كنا سنتوقع اختلافاً على مستوى الهدف، وهو اختلاف يتجلى في واقع أن هذا الكشف بحسب الثيوصوفيين لدينا هو كشف الباطن المخفي تحت الظاهر العلني. بهذه الطريقة، تبقى الهرمينوطيقا لديهم مطابقة للمصدر والأساس معاً، أي ظاهرة الكتاب المقدس المنزّل. وهذا تحديداً هو المقصود مما يشار إليه بالعربية بـ«التأويل». لا علاقة بالتالي للتأويل الأصيل بـ«المجاز»، لكن قد يحدث أن يترك صعود هذه المستويات الهرمينوطيقية الانطباع لدينا بأننا تركنا خلفنا شريكنا الظاهري الغربي. لكن بما أننا نسير على الدرب الهرمينوطيقي نفسه، فلمَ لا يلاقينا؟ ذلك هو السؤال الذي يجب أن يحكم علاقاتنا المستقبلية. إسمح لي أن أشير ههنا إلى كتابي عن ابن عربي الثيوصوفي العظيم لمّا شرح معنى أسماء الله الحسنى بشكل مبهر. ذلك هو محور تركيزي في الكتاب الذي يشكّل محور عملي كباحث في العلوم الفلسفية والدينية.

فيليب نيمو: ما دمت مهتماً إلى هذه الدرجة بالحكمة المشرقية وبالعرفاء المسلمين، لماذا لم تخصص مؤلفاً بيبليوغرافياً يؤرخ لسيرتهم الذاتية واختياراتهم الفلسفية والدينية؟

هنري كوربان: يسهل عليك عزيزي فيليب نيمو فهم سبب عدم قدرتي وعدم رغبتي في أن أكون مؤرّخاً بالمعنى الشائع والمتعارف عليه لهذه الكلمة، أي العالم الذي يكتب عن الماضي، إنما من دون أن يكون مسؤولاً عنه، أو حتّى عن المعنى الذي يعطيه له، في حين أنه هو من يعطي هذا الماضي هذا المعنى أو ذاك، ويطابق السببية التاريخية مع المعنى الذي يختاره له. فالوقائع، بالنسبة إلى المؤرخ، قد مضت، والأحداث أصبحت من الماضي، في حين أنه لم يكن هناك، ذلك أن المؤرخ يجب ألا يكون هناك أينما ومتى حصل ذلك، لا بل ينبغي ألا يكون هناك، وألا يظهر وجوده في ذلك الماضي لكي يتمكن من التحدث عنه بكل موضوعية تاريخية. حتى لو استخدم مصطلحات مثل ماضٍ حي، أو وجود الماضي، فلن يتعدى هذا الوجود كونه مجرد استعارة حميدة لحجته الشخصية. في المقابل، على الظاهري الهرمينوطيقي أن يبقى دوماً هناك (Dasein)، فعبر إبراز وجوده يتجلّى ما هو مخفي تحت الظاهرة، وذلك عبر فتح المستقبل المتضمن في ذلك الماضي الغابر.

في سياق آخر، فإن التحليل يعني تطبيق الهرمينوطيقا بما يفترض مسبقاً وضمنياً خياراً فلسفياً مفهوماً للعالم، Weltanschauung أو رؤية كونية. يتجلى هذا الخيار في الأفق نفسه الذي ينتشر تحت إطاره تحليل انفتاح (Da) الوجود الإنساني (Dasein). لكن من غير الضروري البتة الاتفاق مع الرؤية الكونية الضمنية هذه لتشغيل كافة الموارد الخاصة بتحليل هذا الـDasein الذي ترجمته للتو بـ«الكينونة». فإن كانت رؤيتك الكونية لا تتزامن وتلك الخاصة بهايدغر، فسيترجم ذلك بواقع أنك ستعطي انفتاح الكينونة بعداً آخر لا يعطيه كتاب «الوجود والزمان». كنت قد قارنت ذلك للتو مع المفتاح الذي يوضع بين يديك لفتح قفل. فهذا المفتاح هو الهرمينوطيقا، وما عليك سوى أن تعطي هذا المفتاح الشكل الذي يجعله متناسباً مع القفل الذي تريد فتحه. تظهر لنا في هذا الإطار الأمثلة التي طرحتها منذ لحظات بأن مفتاح الهرمينوطيقا، عند تحديد شكله المناسب، يفتح جميع الأقفال التي تمنع الوصول إلى ما هو محجوب، وما هو مخفي، وما هو مستتر.

فيليب نيمو: أرجو أن توضّح لنا سيد كوربان ما الذي تقصده من النظر إلى الهرمينوطيقا بوصفها مفتاحاً للدخول إلى عالم هايدغر؟

هنري كوربان: أشرت قبل قليل كيف أن استعمال المفتاح التأويلي الذي وضعه هايدغر في متناولنا لا يعني الانخراط المباشر في فلسفته وفي نظرته للعالم. فالتأويليات تعمل انطلاقاً من فعل الحضور الذي توحي به «دا» الدا ـ زاين؛ ذلك بأن مهمتها تكمن في تسليط الأضواء على الحضور الإنساني، وهذا الفعل يدرك نفسه ويموضِعُها. كذلك يحدد «الدا» (الهنا) وضعية حضوره ويكشف الأفق الذي كان حتى ذلك الوقت محجوباً عنه. ميتافيزيقا الإشراقيين، وميتافيزيقا ملا صدرا على وجه الخصوص تبلغ أوجها في ميتافيزيقا الحضور. ولدى هايدغر تنتظم حول هذه الوضعية التباسات التناهي الإنساني الذي يحدِّدُه باعتباره «وجوداً من أجل الموت». أما لدى ملا صدرا وابن عربي، فالحضور ليس كما يعيشانه في هذه الدنيا، أي بما هو حضور تكون غائيته الموت كما تكشفه لهما «ظاهرة العالم وظاهره» المعيش، وإنما هو «وجود في ما وراء الموت». نحن ندرك منذ الوهلة الأولى أن تصور العالم، والاختيار الفلسفي السابق للوجود، سواء لدى هايدغر أو لدى حكماء التصوف المسلمين الإيرانيين هي نفسها عنصر مكون لـ«دا» (هنا) الدازاين، ولفعل الحضور للعالم ولتنويعاته. ومن هناك، ليس علينا سوى حصر مفهوم الحضور عن قرب ما أمكننا ذلك.

فيليب نيمو: من أجل ماذا يكون الحضور الإنساني حضوراً؟

هنري كوربان: سيبدأ التحقيق كما ينبغي في هذا الصدد بعرفان الإسماعيليين. فهم يميزون ما يلي: ثمة معرفة أو علم صوري هو العلم في صورته المعتادة؛ وهو يتم بواسطة إعادة تصور وشكل خيالي في النفس. وثمة علم يسمونه علماً حضورياً، وهو لا يمر بواسطة تمثيل أو تصور ولا بشكل خيالي وإنما هو حضور مباشر، ذلك الحضور الذي به يفترض فعل حضور النفس ذاتها حضور الأشياء التي يسمونها أيضا علماً إشراقياً، باعتباره في الآن نفسه بزوغ شمس الوجود على النفس وطلوع الإشراق الصباحي للنفس على الأشياء التي تكشف عنها وتتكشَّف لذاتها باعتبارها حضوراً مشتركاً comprésences. من المهم هنا أن نحفظ على الدوام الدلالة الأصلية الأولى لكلمة إشراق أي طلوع ومشرق الكوكب، الكوكب في مشرقه. لكن المشرق هنا مشرق يجب عدم البحث عنه في خرائطنا الجغرافية، فهو النور الذي يطلع، النور السابق على كل شيء منزَّل وعلى كل حضور، لأنه هو الذي يكشف عنها، وهو الذي يوجِد الحضور.

الحضور وفعل الحضور

فيليب نيمو: ماذا أيضاً وأيضاً حول هذه النقطة بالذات (الحضور والإحاطة)؟

هنري كوربان: الاختلاف كله سيكون هنا حين سنطرح السؤال: أي حضور يستحضر الحضور الإنساني لنفسه بممارسة فعل الحضور؟ بعبارة أخرى: بأي كوكبة من الحضور يحيط «دا» (هنا) الدازاين نفسه بتكشُّفه لذاته؟ ولأي عوالم يتم الحضور بالوجود هنا؟ هل عليَّ الاقتصار على ظاهرة العالم الذي يحلله هايدغر في كتاب الوجود والزمن؟ أم عليَّ الشعور بحضوري والقبول به وتمديده إلى كل العوالم البَيْنِيّة، كما يكشفها لي ويوحي بها إليَّ الحضور الإشراقي لأهل العرفان المسلمين الإيرانين؟ إنني بإثاراتي لهذا السؤال، أردت توضيح الاختلاف الذي تحدثت عنه قبل قليل. فإذا كان هايدغر يعرِّفنا كيف نحلل «دا» الدازاين، وفعل الحضور، فهذا لا يعني أبداً، كما ترى، أن حدود الأفق الهايدغري سوف تفرض نفسها على فعل الحضور هذا. لذلك كنت أشرت سابقاً إلى اللحظة الحاسمة التي انصرفت فيها نحو مستويات تأويلية لم تتوقعها التحليلية الهايدغرية التي كانت آنذاك بين يدي. مع فعل الحضور نجدنا بصحبة التراتبات الدينية للأفلاطوني الجديد بروقليس، وللعرفان اليهودي، والعرفان الفلانتيني، فضلاً عن العرفان الإسماعيلي. فالمستقبل وبُعد المستقبل انطلاقاً من ذلك، هو ما يتقرر. فإذا كان

فعل الحضور هو المستقبل الذي لا يَكُفُّ عن التشكُّل في الحاضر، والآتي الدائم الخاص بي، فما هو هذا المستقبل؟ لا يمكننا هنا مداورة عملية الاختيار، أي الاختيار الفلسفي المضمر في ما قبل المسعى الهرمينوطيقي. فالتأويليات لا تقوم سوى بالكشف عنه. فمن جهة، يصدح القول المأثور والمؤثر للتحليلية الهايدغرية: الوجود من أجل الموت. ومن جهة ثانية نحن مَدعوّون بقوة إلى حرية في ما وراء الموت. لنحافظ على كلمة هايدغر Entschlossenheit أي القرار الصارم، وهو ما يعبر عنه اليوم بالقرار بلا رجعة. إذ أن الأمر يتعلق بإدراك أن هذا القرار لم يكن حركة تراجع أمام الموت، وبالتالي ليس عجزاً عن أن يكون المرء حراً من أجل ما وراء الموت، ثم أن يكون حاضراً للموت ومن أجل ما وراء الموت. أخشى ما أخشاه بالفعل أن تخفق الإنسانية في أيامنا هذه أمام الحرية من أجل ما وراء الموت. لقد راكمنا بالكثير من الذكاء المعرفي في كل المعارف والعلوم المتاحة: تحليل نفسي، وعلم اجتماع، ومادية تاريخية، ولسانيات، وتاريخانية، إلخ. وكل شيء تم استحضاره لحجبنا عن كل نظر وكل دلالة في الماوراء. والبشرية المتطورة بالغ التطور، في منتهى مئات الآلاف من السنين، خصوصاً تلك التي يتصورها فرانز فرفيل في روايته «نجم الذين لم يولدوا»، حتى هذه الإنسانية ـ في ما عدا المؤهلين لذلك دائماً وهم «حكماء الزمان» ـ لا تكف عن السقوط باعتبارها إنسانية بالغة الوهن والشيخوخة. هنالك في آخر المطاف المعنى الميتافيزيقي لكلمة «غرب»: الانحطاط والغروب، وهو المعنى الذي أثبته السهروردي في قصته المؤثرة والقصيرة «الغربة الغربية». سوف أصرح يوماً ما كيف أن قصة "الغربة الغربية" هذه كانت بالضبط اللحظة الحاسمة الذي رميت فيها جانباً بثقل التناهي الذي كانت تنوء تحته السماء المكفهرة للحرية الهايدغرية. وكان عليَّ أن أدرك أنه تحت هذه السماء المعتمة، كان «دا» الدازاين جزيرة صغيرة ضالَّة، أي جزيرة «الغربة الغربية».

يُهدِّئ الناس أنفسهم دائماً بالقول: «الموت جزء من الحياة». وهذا أمر غير صحيح، إلا إذا نحن فهمنا الحياة في معناها البيولوجي. بيد أن الحياة البيولوجية بنفسها مشتقة من حياة أخرى هي مصدرها وهي مستقلة عنها هي الحياة الجوهرية. وطالما ظل القرار الصارم «من أجل أن يكون المرء حرّاً من أجل الموت» فإن الموت سيكون عبارة عن انغلاق وسياج لا مخرجاً، وآنذاك لن نخرج من هذا العالم أبداً. وأن يكون المرء حرّاً من أجل ما بعد الحياة يعني حدسه وجعله يأتي كمخرج وبوابة للخروج من هذا العالم باتجاه عوالم أخرى. بيد أن الأحياء هم الذين يخرجون من هذا العالم، لا الأموات.

أرجو أن أكون قد حققت النجاح على الرغم من كل شيء، خلال هذه اللحظات القصيرة. وأن أجعل القراء يعرفون كيف أن الفيلسوف نفسه يمكنه أن يكون في الآن نفسه أول مترجم فرنسي لهايدغر والمتأوّل للواقعة الدينية الإيرانية. أعني بذلك أن يفهموا كل ما استقيته من تأويليات هايدغر، وكيف ولماذا استخدمتها لأبلغ الغاية التي رسمتها لمسيرتي الفلسفية. وأعتقد أن ذلك كان تجربة بالغة الاختلاف عما مثَّلته التقاطعات الناجحة إلى هذا الحد أو ذاك، بين فلسفة هايدغر واللاَّهوت. علينا أن ندرك أيضاً كيف أنني بعد الأعوام الطويلة التي مكثت فيها في المشرق بعيداً عن أوروبا، كان من الصعب عليّ إعادة التواصل من جديد بشخص هايدغر وفلسفته.

فليب نيمو: تحدثتَ قبل قليل عن هايدغر الذي قمت بترجمته سنة 1938. وقد شدَّدتَ على التباين بين التأويليات الهايدغرية للدازاين والتأويليات التي كشف لك عنها الفلاسفة والمتصوفة الإيرانيون. هذا التباين تقيسه بالإحالة إلى كلمَتيْ «شرق» و«مشرقي»، كما يستعملهما هؤلاء الفلاسفة. لكن هل علينا أن نفهم أن مؤلفات هايدغر بعد 1938 شهدت توقفاً وثباتاً على المواقف المكتسبة إلى حدود ذلك الوقت. هل علينا أن نفهم أن القسم الثاني من مؤلفات هايدغر، بعد مرحلة كتاب «الوجود والزمن» و«ما هي الميتافيزيقا؟» لم تغير من هذا الانغلاق الذي أحسست به في القسم الأول من مؤلفاته؟

هنري كوربان: حذار! لا أريد بأي حال أن أستعمل كلمة «انغلاق» إزاء فيلسوف عَلَّمنا أن نفتح العديد من أقفال الوجود. بيد أن السؤال الذي طرحته عليَّ يتعلق بحالتي أنا: ما الذي كانت تمثله مؤلفات وفكر هايدغر لباحث معروف ويُنظر إليه في الوقت نفسه باعتباره متأوّلاً لفلسفة إيرانية إسلامية ظلت أرضاً مجهولة في الغرب؟ لقد حاولت الإجابة حسب مستطاعي علي سؤالك، وطبعاً لم يكن للأمر أن يتعلق فقط بمؤلفات هايدغر كما كانت متوفرة لدينا سنة 1938 والتي كانت مؤلفات ذات وزن لا يستهان به آنذاك. والسؤال الذي تطرحه عليّ الآن يستهدف مجمل أعمال هايدغر. وللإجابة عنه يلزمنا دراسة مقارنة كاملة لهذا المجموع مع مجموع الفلسفة الإيرانية الإسلامية. قد تكون هذه المهمة ممكنة في يوم ما، لكنني أعترف أنها تتجاوزني حالياً، فلا يزال أمامي الكثير مما أقوم به حيال الفلاسفة الإيرانيين، وعلى وجه الضبط لكي يغدو ذلك البحث الفلسفي المقارن ممكناً في يوم ما. وهذه المهمة سوف تكون أكثر لياقة ـ من جهة ـ بزملاء فلاسفة شباب، من الذين حافظوا على علاقة وطيدة مع الإنتاج الفلسفي اللاحق لهايدغر، وهو الاتصال الذي فقدتُه لا محالة خلال سنواتي المشرقية الطويلة،

ومن جهة ثانية بالفلاسفة الشباب، وسواهم الذين شجعتهم على الدراسة الشخصية للعربية والفارسية، حتى يستطيعوا الفعل في مجال الفلسفة والتصوف الإسلاميين عبر تخليصها من «كهف» ما يسمى عادة «بالاستشراق».

لقد كانت وفرة المؤلفات وامتدادها، كما تعلم، هائلة. فقد تم الإعلان عن نشر الأعمال الكاملة التي تتضمن نصوص المناظرات، في ما يناهز السبعين مجلداً. وهو ما يعادل منشورات فلاسفتنا المشرقيين. ثمة إذن، آفاق جميلة للعمل و«لإرادة الوجود»، وهي لامحدودة وتتطلب الفهم. ولقد آن الأوان لإعادة القول: أيها الفلاسفة، لتركبوا سفنكم للإبحار. وعلى كل حال، فأنا أعتقد أنه من المفيد القيام بشهادة في أفق الجواب عن سؤال يبدو أشبه باللغز. هذا السؤال يتعلق بمصير ما كان يعتبر الجزء الثاني من كتاب الوجود والزمن، وهو الجزء الذي من دونه لا يغدو الجزء الأول سوى قوس محروم من عماده، والذي كان سيكمل البنيان الأنطولوجي للتاريخية الأصلية الهايدغرية. ولقد رأيت بأم عيني مخطوط الجزء الثاني هذا على طاولة عمل هايدغر في يوليو 1936 بفرايبورغ. وهو كان موضوعاً في مشَدٍّ كبير. بل إن هايدغر تسلّى بوضعه بين يدي كي أقدر وزنه، وكان ذا وزن ثقيل. ما الذي حدث بعد ذلك لهذا المخطوط؟ ثمة إجابات متناقضة، ولا يمكنني أنا بنفسي أن أقدم إجابة عن ذلك.

الوجود الأحد والموجود المتكثّر

أعود لسؤالك: فكما أنني لا يمكنني الحديث عن «انغلاق» في المسعى الفلسفي لهايدغر، كذلك لا تمكّننا سعة مؤلفاته من الحديث عن توقف أو ثبات. والحقيقة أن المسألة لا تكمن هنا. فالمسألة تتعلق بمعرفة إذا ما كانت التحليلية الهايدغرية طيلة هذا الإنتاج التأليفي، والتي تم تشغيلها في مظاهر متعددة، قد حافظت ضمنيا على المسلمات المضمرة لفلسفة ورؤية للعالم قابلة لأن نقف عليها منذ البداية. فتحليل الوجود من أجل الموت باعتباره استباقَ إمكانية تكوين كلٍّ مكتمل عند الكائن الإنساني، هل هذا يفترض أم لا، من البداية، فلسفة للموت؟ أعتقد أن فكرة تناهٍ مفترض، لدى الفلاسفة «المشرقيين» الذين أتيت على ذكرهم، يرفض بالعكس القبول بتناهي وجود محكوم عليه أن يتراجع إلى الخلف. لهذا فضلت الحديث عن تأويليات للوجود الإنساني تتوقف مبكراً عند منتهىً هو في الحقيقة لا يقبل أبداً الاكتمال والانتهاء من غير قفز إلى الأمام يكون قفزاً باتجاه الماوراء.

فليب نيمو: أريد أن أطرح عليك سؤالاً أخيراً. لقد بينتم التباين بين أفق التحليلية الهايدغرية

والأفق «المشرقي». لكن إذا كان صحيحاً عدم وجود مكان لمفهوم الله لدى هايدغر، بما أن الله يتمثل لديه في مفهوم ميتافيزيقي، مفهوم الكائن المطلق، ثمة مع ذلك لدى هايدغر مكان لبُعد المقدس، ولأمر يسميه الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، أي للاختلاف بين عالمين، العالم الأبدي الأعلى، وعالم مؤقت دنيوي. بناءً على هذا كله، ألا يوجد هنا سبيل للمصالحة واللقاء بين هايدغر والفكر الديني؟

بين هايدغر واللاّهوت

هنري كوربان: لديّ انطباع، يا عزيزي نيمو، أن السؤال كما تطرحه يسعى ليجعل من هايدغر أفلاطونياً كبيراً. وهذا سيقودك في طريق وعر، حيث سيكون عليك أن تلاحظ كل خطوة من خطواتك. وأنا لست متأكّداً من أن بإمكاني أن أتبعك فيه. لنذكِّر أولاً أن بإمكاننا القول بأن هايدغر على الأقل قد حدس بالبعد «المشرقي» رغم أن الأمر لا يتعلق بـ«المشرق» بالمعنى الذي يمنحه له الإشراقيون، «أفلاطونيو بلاد فارس». وقد تكون أنت نفسك قد بلغتك أصداء عن تصريحات مدهشة لهايدغر تتعلق بالأوبانيشاد جعلتنا نحس أن ما كان يرغب فيه هو أمرٌ من ذاك القبيل. ثم علينا أن نعترف أن العلاقة بين الوجود والموجود لا تعادل البتة العلاقة بين العالم العلوي والعالم الدنيوي. فلا يكفي أن نعارض بين عالم للوجود وعالم للموجود للوصول إلى المقدس. فعالم الموجود أو الكائن لا يعني كونه العالَم الباطل والمؤقت، ذلك أن كل أكوان الآلهة والملائكة هي أكوان خالدة للموجود. بالمقابل، أنت تضع الأصبع جيداً على شيء أساسي بتذكيرك أن مفهوم الله في نظر هايدغر هو المفهوم الميتافيزيقي للموجود الأسمى أو المطلق، وهو كان يدرك صعوبة ذلك المفهوم بالتساؤل عن العلاقة الممكنة بين هذا الكائن الأسمى وبين اللاموجود، أي العدم، حين يقال أن الموجود المخلوق موجود من عدم، أي من العدم بفعل الموجود الخالق. ونحن هنا نلامس صعوبة أساسية، بل جذرية أيضاً، بحيث أنها تشكك في معنى التوحيد بكامله. وقد رصد حكماء التصوف المسلمون بحذر فائق هذه الصعوبة بما أن أفق الفكر والروحانية الإسلاميين بكامله يهيمن عليه التوحيد أي توكيد الواحد. فما هو حال هذا الواحد؟

بإمكان هذا الخلط الكارثي أن يحدث. وقد ندَّد به حكماء التصوف الإيرانيون بفكر ثاقب، محذرين من الخلط الذي مارسه الكثيرون من المتصوفة، ومن بعدهم أكثر من مستشرق. إنه الخلط بين الوجود والموجود. صحيح أننا نقارب هايدغر في هذه النقطة. ففي الحكمة

الصوفية الإسلامية، تكلم ابن عربي (القرن 13) بشغف على الاختلاف بين التوحيد الألوهي والتوحيد الوجودي. فالتوحيد الألوهي الظاهر يؤكد وحدانية الله باعتباره موجوداً مطلقاً، وبوصفه الموجود الذي يبسط هيمنته على كل الموجودات الأخرى. أما التوحيد الوجودي الباطني فإنه يؤكد الوحدانية المتعالية للوجود. فالوجود في جوهره واحد أحد. والموجودات التي يحيِّنها الوجود في فعل وجودها هي جوهرياً متعددة. والوجود الواحد الأحد هو الألوهة الواحدة الوحيدة، غير القابلة للمعرفة في غيبها. إنه ما يستعصي على التعرّف، وهو لا يمكن معرفته إيجابياً إلا في تجلياته. فالتجلي إذن أمر جوهري كي يكون ثمة لاهوت توكيدي ممكن. لهذا بالضبط تكون الألوهة واحدة ووحيدة، أما الآلهة، أي الأسماء الحسنى، والصور الإلهية وصور التجلي فهي متعددة. ولا أحد منها يمكن أن يأخذ وظيفة العلَّة المطلقة. والخلط بين إحدى هذه الصور الضرورية والإله الواحد الأحد يعني إقامة صنم وحيد مكان الأصنام الأخرى بحيث يتهدم التوحيد في انتصاره. وتوكيد الوجود في أحديته، باعتبار ذلك الوجود الأحد هو الألوهة نفسها، يعني توكيد جوهره نفسه، لكن هذا لا يعادل أبداً وفي أي شيء توكيد وحدانية الموجود. فسيكون أمراً مخيفاً القول بأن ليس ثمة غير موجود واحد؛ إذ سيكون ذلك ضرباً من العدمية الميتافيزيقية يتكفل الواقع بتفنيدها. فإن الموجودات الأخرى تغور في اللاتحدُّد والعدم، وينمحي انتظام الوجود في تراتبية الموجودات. وذلك هو الوهم الذي أسكر العديد من المتصوفة المدّعين، وهو ما سماه بعض المتأوِّلة الغربيين «وحدة الوجود» onisme existentiel، من غير أن ينتبهوا إلى أن هذا الاصطلاح يتضمن تناقضاً في الصفة، باعتبار أن الوجودي l'existentiel هو جوهرياً متعدد. أما العلاقة بين الوجود الأحد والموجودات (هذا الأحد المتعالي في الحقيقة على الوجود الذي يوجِده في الموجودات)، فقد بلوره في الأصل في أفضل صورة بروقليس الكبير، في العلاقة بين إله الآلهة l'Hénade des hénades وتراتبيات الموجودات التي تجوْهِر فرديتها بمنحها الوجود. فليس ثمة فعلاً من وجود ـ موجود إلا كل مرة باعتباره وجوداً (سواء تعلق الأمر بإله، أم بملك أو بإنسان أو بنوع، أو مجموعة من النجوم، إلخ). لهذا، فإن حكماء التصوف المِرآوي لا التأملي (spéculatifs) الكبار قد اعتبروا دائماً أن ذات التوحيد هي الواحد نفسه. إنه الواحد الموحِّد. فهو الذي يجعل من كل موجود، ومن كل واحد منا موجوداً أحداً وفريداً باعتباره هو أحده. ذلك هو ما عبر عنه الحلاج بقوله: «حَسَبُ الواحد إفراد الواحد له».

ربما كنا قد انسقنا هكذا بعيداً عن الوجود والموجود لدى هايدغر. لكن ذلك ليس سوى

مظهر، بما أن سؤالك هو الذي جرّنا إلى إثارة هذا الجانب الحِكْمي الإلهي من ميتافيزيقا الوجود، الذي يظل ابن عربي في مضماره مُعلِّمَنا الكبير. وكما ترى فقد قلت بأن التجلي الإلهي جوهري، وذلك في صور متعددة توافق كل واحد من أولئك الذين لهم ومن أجلهم يتم التجلي. لكن الإله الشخصي المتجلِّي لا يمكنه أن يقوم بوظيفة العلة المطلقة المحجوبة. هذا الخلط، بخلفياته، هو ما لا يتخلص منه التوحيد إلا بالمفارقة الباطنية للواحد المتعدد. من الناحية الوجودية الأصلية قد نقول بأن الإنسان هو الذي يكشف لنفسه شيئاً (كائناً) كالله. من الناحية اللاهوتية الله هو الذي يتكشف للإنسان. والحكمة التصوفية المِرآوية تتجاوز الاختيار الصعب بجعلها الحقيقة التزامنية للطرفين مترابطين ترابطاً لا ينفصم. فالله المتشخص personnalisé بالتجلي الشخصي، وهو يتكشف للإنسان، يكشف الإنسان لنفسه، وبكشفه الإنسانَ لنفسه يتكشَّف لنفسه ويكشف ذاته لذاته. فمن هذا الجانب وذاك، تكون العين التي تنظر هي العين التي يقع عليها النظر. وكل تجلٍّ (بدءاً من الدرجة الدنيا للرؤية الذهنية) تتم في تزامن هذين الجانبين. وربما كان لدينا هنا شيء يشابه أفلاطونية جديدة متجاوَزة، بيد أن التجاوز يعود لابن عربي أكثر منه لهايدغر. صحيح أنه يبقى علينا القيام بالعديد من الأبحاث في هذا المنحى. لكن، بانتظار ذلك، يبقى الانطباع الذي أحتفظ به هو ما عبر عنه أحد الزملاء، وأعتقد أنه بيير تروتينيون بقوله: إن التأويليات الهايدغرية تترك لدينا انطباعاً أنها لاهوت من غير تجلٍّ.

كلمة الله واسم الوجود

فليب نيمو: علينا تعميق البحث، لأن ثمّة موضوع الكلمة التي أسست في العمق في العصر الحديث من قِبل هايدغر، والتي تتوافق مع التقليد المسيحي لكلمة الله، وهنا نجد أنفسنا في قلب تقليد المقدس. وسواء أأخذ هذا المقدس اسم الله أم أخذ فقط اسـم الوجود، فالذي يعنينا أساساً هو الاختلاف الأنطولوجي في ذاته، أي الاختلاف بين الوجود والموجود، بالشكل الذي يتداول في الديانات لجهة التمايز والاختلاف بين العالم العلوي والعالم الدنيوي. وإذا ما نحن أخذنا هذا الاختلاف في ذاته ولذاته، ألا نجد ثمة وحدة في المصادر بين هايدغر وعالم الديانات؟

هنري كوربان: إنني أدرك جيداً هاجسك هذا. سؤالك يقودنا إلى العلاقة بين اللوغوس الوجودي الهايدغري واللوغوس اللاهوتي، أو بعبارة أفضل: لوغوس لاهوت الديانات الكتابية

كلها. وقد ذكَّرت في البداية بهذا القول المأثور المشترك بين كل الحكماء الإلهيين، والذي هو ليس سوى إشراقة من إشراقات إنجيل يوحنا: «لا يصعد إلى السماء إلا ما نزل منها». فهل نزل لوغوس التحليلية الهايدغرية من السماء كي يصعد إليها؟ أنا أعتقد أني أرمِّز بذلك بحثك عن استلهام مشترك بين هايدغر والديانات الأخرى. لكن، إن نحن تمكنّا من القراءة الميسَّرة لسيرورات العلْمنة التي نزعت الطابع المقدس عن المقدس، فلا يبقى لنا أي شاهد على إعادة تقديس ما صار علمانياً. صحيح أننا نلاحظ انتعاشاً متواتراً لـ "المُعَلْمَن"، يمنح لهذا الأخير الحظوة والامتيازات التي كانت للمقدس. لكن ذلك ليس في الواقع سوى كاريكاتور شيطاني. فالعلمنة الميتافيزيقية لا تقنع إلا بموت الآلهة لا بانبعاثها. وعلينا إذن، أن نركز جهدنا كله على كلمة «انبعاث» هذه. فكل المعاني التي تفترضها تعني القطيعة مع نظام منتظم للأشياء: انتزاع، وخروج من القبر. والانبعاث يتم إعلانه لنا في ما بعد، من خلال لغز قبر الفراغ. بالمقابل، فإن "علْمنات" يومنا هذا تروح ترتضي بالتقديس المزيف. وأعتقد أن المبشر المعلن لكل انبعاث وبعث هو الكلمة بامتياز، أي الكلمة ذات النبرة الإلهية العليَّة. على هذا النحو، وبهذه الطريقة الوجيهة يقودنا سؤالك إلى موضوع الكلمة، وإلى التقليد التوراتي للكلمة الإلهية. ثمة بالتأكيد لدى هايدغر موضوع للكلمة. لكن لا يلزم أن ننسى أن أصدقاءنا "القباليين"[1] اليهود مثلهم مثل المتصوفين في المسيحية والإسلام كانوا ولا يزالون منذ قرون، في هذا المضمار، معلمينا الأفاضل ومرشدينا. فقد حللوا بروعة ظاهرة الكلمة، أي كيف تغدو الكلمة كتاباً، وكيف تنبعث الكلمة المكتوبة في الكلمة الحية. ومقارنة مع ذلك فإن كلمة هايدغر تبدو لي موسومة بلَبْس يتمثل في ما يلي: هل هي غروب، غروب يكون عبارة عن علْمنة للكلمة؟ أم هي فجر يعلن عن ولادة ثانية وعن انبعاث للكلمة في التقليد التوراتي؟ والجواب متعلق بهؤلاء وأولئك، والأجوبة الكامنة في هذه الإجابات تجعلني أعتقد أن فلسفة هيغل إذا كانت مصدرا لولادة نزعة هيغلية يمينية ونزعة هيغليّة يسارية، فإن السؤال الذي طرحت من بين تلك الأسئلة التي يمكن أن تقود الفلسفة الهايدغرية إلى أن تكون مصدراً لنزعة هايدغرية يمينية ونزعة هايدغرية يسارية.

لكن ما يبدو لي جوهرياً الآن، وما يبدو لي أيضاً أنه يؤكد على انسجام حوارنا هذا، هو أن سؤالك يعيدنا إلى بداية حديثنا. فقد انطلقت من فكرة التأويليات لدى هايدغر، التي ذكَّرت بأصولها اللاهوتية. وها هو سؤالك عن الكلمة، باعتباره يحتل الصدارة في التأويليات، يعيدنا إلى تلك الأصول. وهكذا نكمل معاً الدائرة الهرمينوطيقية، ذلك فأل حسن.

[1]- القباليون: كلمة تطلق على المتصوفين اليهود.

أعتقد أن تجربتي الخاصة، كما حاولت رسمها، تتوافق مع الهمّ الذي يشي به سؤالك، بالمقدار الذي كانت به التأويليات الهايدغرية، المنبثقة من بعيد من شلايرماخر، كانت لدى العتبة المنفتحة على تأويليات كاملة. لنوضح مرة أخرى تلك الملامح. لا أعتقد أن المعاني الأربعة العادية التي ارتبط بها التفسير الوسيطي المعروف كان لها الفضل في دفعنا إلى مستوى غير مشهود من الوجود، أي نحو مغامرة تأويلية «لا تراجع فيها» ولا عودة. تلقاء هذا، ثمة تأويليات للكلمة مخصوصة بالديانات الكتابية، كان لها جوهرياً فضل إنتاج تسامٍ وخروج وانفتاح نحو هذه العوالم "الغيبية" التي تمنح لعالمنا معنىً حقيقياً. وأنا أفكر في المجال المسيحي في يواكيم دو فلور، وسيباستيان فرانك، وجاك بوهم، وسويدنبورغ، وف. ك. أوتنغير، وغيرهم. إنهم شاهدون يؤكدون إلى جانب زملائهم الباطنيين في اليهودية والإسلام أن ظاهرة الكتاب المقدس، بعيداً عن تجميد انطلاق مبادرات الفكر، هي المحفز الأكبر لها. ولكن، مثلما أن آخرين تحدثوا عن ضرورة «ثورة دائمة»، فأنا أدعو إلى ضرورة «تأويليات دائمة». وأعني بذلك التكيف مع الاكتشافات التاريخية والأركيولوجية، التي تصل في الغالب إلى اختزالٍ لـ«النشيد التاريخي» للكتاب المقدس في بُعْد عاديٍّ ووقائعَ يومية ذات تفسيرات سوسيولوجيةٍ جاهزة، تكتفي بإقصاء بعض الكلمات التي تعتبر نافلة وذات بُعد مقدس مزعج شيئاً ما. فالتأويليات الدائمة لا تزيح أي كلمة من التقليد، فكل كلمة يجري الحفاظ عليها، كونها تساهم في اللقاء الصريح بين الصورة والفكرة. أما السؤال المطروح في هذه النقطة بالذات فهو: هل كان هايدغر سيتبعنا في هذه العملية التي تنحو إلى تحويل اللوغوس من طابعه الأنطولوجي إلى لوغوس لاهوتي؟ حيث إن الحيرة التي يمكن نواجهها بفعل جوابه الممكن هي أمر ثانوي. فالحديث عن «أرثوذوكسية» هايدغر أمر غير مقبول، وعلينا متابعة مهمتنا بالشكل الذي نراه. ربما استطعنا العثور في خضم الكم الهائل من مؤلفاته غير المنشورة، أو في أحد حواراته المسجلة، على إيماءة نحو جواب معين. وربما أيضا قد يكون سره قد دفن معه إلى الأبد.

لهذا أفضّل أن أقول اليوم وببساطة، ما يقال عنه بالعربية: رحمة الله تعالى عليه.

من سيرته الذاتية

ولد هنري كوربان في 14 نيسان/أبريل 1903 من أسرة بروتستانتية في مقاطعة نورماندي (بشمالي فرنسا). وأتقن اللاتينية واليونانية، كما أتقن اللغة الألمانية، وألمّ باللغة الروسية. درس الفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة (السوربون) في باريس. لكنه تأثر خصوصاً بمحاضرات الفيلسوف أتيين جلسون Etienne Gilson في المدرسة العملية للدراسات العليا، حيث كان يلقي محاضرات آنذاك عن الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا.

يعدّ هنري كوربان من أبرز الشارحين الغربيين للحكمة المعنوية والفلسفة الإسلامية. وقد اطلع لأول مرة على الفلسفة الإسلامية، وبالذات على ترجمة كتاب النفس لابن سينا، في العامين 1923 ـ 1924م، من خلال دروس آتيين جلسون، الفيلسوف الفرنسي (التومائي الجديد). وكانت آراء ابن سينا حول صدور العالم، وارتباط العالم بالملائكة، قد أثارت إعجابه كثيراً، بحيث إنه لم يترك البحث عن الملائكة وارتباطها بالعالم الإنساني والعالم المادي حتى آخر لحظات حياته.. تعرَّف في السنين التالية على المستشرق الفرنسي لويس ماسينون، وبالرغم من عدم توافقه معه في أسلوب البحث ونوع التقويم وغيرها من الأمور إلا أنه تأثَّر بتوجهه المعنوي إلى الإسلام والتشيع. وقد مكَّنته الاستفادة من المفكّرين الألمان، أمثال: هامان، لوثر، وبعض اللاهوتيين البروتستانت، وأخيراً هايدغر، من دخول آفاق جديدة في تأويل الكتاب المقدس، والتوصل إلى منهج في التأويل والظاهراتية، وأدت إلى استعماله لهذا الأساس في ما بعد في تأويل الحكمة الإسلامية الإيرانية، وإحيائها.

اهتمّ بأعمال المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (1962م)، وخصوصاً في أعماله العرفانية، فقد تأثر بهذه الأعمال حتى ترهبن في أحد أديرتها، ففي سنة 1945 م التحق باحثاً بـ (المعهد الفرنسي الإيراني للبحوث IFRI) في طهران، وظل فيه سنين يجمع آثار العرفان في مكتبة المعهد ويترجمها إلى الفرنسية ويطبعها باسم المعهد، ومن هنا جاء اهتمامه بترجمة ونشر آثار مؤلفين عدة من السهروردي...الى صدر الدين الشيرازي، لينتقل عقب وفاة أستاذه ماسينيون لاحتلال كرسيه في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا EPHE» في باريس إلى أن تقاعد في خدمة نفسه المشروع.

كان كوربان أستاذاً محاضراً في جامعتي السوربون وطهران وكان أيضاً رئيساً للمعهد الفرنسي الإيراني وقد استغل فترة وجوده الطويلة في إيران فاطلع على كثير من المخطوطات والوثائق الإسلامية وكان على اتّصال وثيق بكبار رجال الفكر والدين هناك خاصة اتصاله الوثيق والصداقة التي نشأت بينه وبين العالم والفيلسوف الإسلامي محمد حسين الطباطبائي الذي يعتبر رائداً في منهج البحث العقائديي الحديث وتفسير القرآن. كان هنري كوربان يلجأ الى أحد المتنزهات في ضاحية طهران ويقضي ساعات طويلة مع العلامة الطباطبائي حيث يتركّز الحديث حول الفلسفة الإلهية والعرفان. وله أيضاً مع الفيلسوف الإيراني الدكتور السيد حسين نصر جولات فكرية ومؤلفات مشتركة.

توفي كوربان في 7 أكتوبر 1978.

* * *

تتناول مؤلفات هنري كوربان العديد من مجالات الفكر الإسلامي، لكن أعظم أعمال كوربان هو من غير شك كتابه: «في الإسلام الإيراني» (أربعة أجزاء، عند الناشر غاليمار، باريس 1971): في الجزء الأول منه تناول مذهب الشيعة الإثنا عشرية. أما الجزء الثاني فكرّسه للسهروردي المقتول وللإشراقيين في إيران. والجزء الثالث تناول فيه «المخلصين للعشق» الإلهي، أعني كبار الصوفية الإيرانيين. والجزء الرابع خصصه كوربان لمفكرين إيرانيين محدثين: مدرسة أصفهان في القرن السابع عشر؛ والمدرسة الشيخية في القرن التاسع عشر.

يُضاف إلى هذا الكتاب:

1ـ «كشف المحجوب» لأبي يعقوب السجستاني، تحقيق ومقدمة بالفرنسية ـ 1949، طهران.

2ـ «جامع الحكمتين» تأليف ناصر خسرو، تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين ـ طهران، 1953.

3 ـ «شرح قصيدة فارسي خواجه أبو الهيثم أحمد بن حسن جرجاني»، تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين، ـ طهران، 1955.

4 ـ كتاب «عبير العاشقين» تصنيف شيخ روزبهان بقلي شيرازي (522 ـ 606 هـ) تصحيح ومقدمة، بالاشتراك مع محمد معين ـ طهران، 1958.

5 ـ كتاب «المشاعر» لصدر الدين محمد الشيرازي، نص عربي مع ترجمة فارسية قام بها بديع الملك ميرزا عمار الدولة، ترجمة ومقدمة فرنسية ـ 1964، طهران.

6 ـ «شرح شطحيات شيخ روزبهان بقلي شيرازي»، متن فارسي بتصحيح ومقدمة ـ طهران 1966.

7 ـ «المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي»، من تصنيف شيخ سيد حيدر آملي، تصحيح، ومقدمة بالاشتراك مع عثمان يحيى، جـ 1 (المتن ومقدمتان) ـ 1974، طهران.

وقد كتب فصلاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية ضمن «تاريخ الفلسفة» الذي صدر في مجموعة La pleiade (لدى الناشر غاليمار، باريس)، وهذا الفصل طبع أيضاً على حدة كتاباً قائماً برأسه في مجموعة «أفكار» Idees (لدى الناشر نفسه).

موسى وهبه راوياً هجرته إلى الفلسفة

سعيتُ مع هايدغر ليكون مقروءاً بالعربية

أعدَّ الحوار: خضر إبراهيم

راجعه: م ـ حيدر

لم تأتِ قصته مع الفلسفة على نصاب المصادفة. كل شيء منها كان يمكث لديه بانتظار لحظة الظهور. حتى إذا تمت له دواعي القدر استطاب الإقامة في أرجائها لينصرف إليها جلّ المواقيت.

لا تُطلب الفلسفة عند موسى وهبه إلا لتعثر على أجوبة عن تلك الأسئلة التي تقلق راحة العقل. هو الفيلسوف الزاهد الذي لم يشأ من الفلسفة بعدما امتلأ بها، إلا أن يقتطف ما لم يكن منها بحسبان. ما استساغ تكرار ما قيل من تفلسف الماضي والحاضر، وما يتوقع أن يقال على النشأة إياها في المقبل. لقد مضى في هجرته نحو القول الفلسفي ليكون له منه باب ضوء، إلا أنه دعا إلى الصبر لكي يولد المفهوم على أتمّه، حتى لا تشوب ولادته شائبة.

همّه التمهيد لقول الفلسفة بالعربية، وحين تسائله عن صلته بفيلسوف الحضور مارتن هايدغر الذي عرفه وعرّفه للطلبة والباحثين، يُشير إلى أن مسعاه هو تقديم هذا الفيلسوف ليكون مقروءاً بمنطق العرب ولغتهم.

معه كان هذا الحوار.

المحرر

الاستغراب: حكايتك مع الفلسفة أشبه برحلة صداقة مديدة وشاقة وحميمة؛ هل لك أن تضعنا في مبتدإ الحكاية وما أنت فيه الآن، ولو على نحو الاقتضاب؟

موسى وهبه: جئتُ إلى الفلسفة بدفع ظرفيٍّ منعني من متابعة شغفي بالرياضيات والكيمياء، لكنّي بقيتُ فيها واستطبتُ الإقامة بدفع ذهني: كان ما يُثار فيها من أسئلة، وما يندُر من أجوبة دعوة صريحة إلى المكوث في الأرجاء. وها أنا ذا ماكثٌ حيث يطيب المكوث والصبرُ على الأفهوم، أحاول التمهيد لقول الفلسفة بالعربية عسى أن يفتح القول بها أبواباً ما زالت مغلقة.

الاستغراب: لكأنك تريد بذلك الإشارة إلى تعثرِ جَرَيان الفلسفة في فضاء اللغة العربية.. لو كان ذلك هو المقصود، فإلى أي درجة يحملك تفاؤلك على فتح باب ما لولادة قول فلسفي جديد بالعربية المعاصرة؟

موسى وهبه: ليس التعثُّر، إن وُجد، عائداً إلى اللغة نفسها، بل إلى من يباشر التفلسف بها بأهداف لا تتصل بالفلسفة كما أَفهمها، أي توسل الفلسفة بهدف النهضة أو مباهاة الأمم مثلاً. الفلسفة تُطلب للبحث عن أجوبة عن الأسئلة التي تقلق راحة العقل. ومطلبي هو فتح آفاق جديدة للتفلسف بلغة لم تستنفد بعد إمكاناتها، كما هو الحال، على ما يبدو لي، في لغات الفلسفة المعاصرة.

ليست الفلسفة إخباراً

الاستغراب: قرأناك شارحاً أو مترجماً لمؤسِّسين من رواد الحداثة مثل هيوم، كانط، هيغل وهايدغر، كيف تعاملت مع هؤلاء، فضلاً عن غيرهم ممن حملك التدريس الجامعي على تقديمهم إلى طلاب الفلسفة؟

موسى وهبه: التعليم في الجامعة تعلّم أيضاً. فالجامعة، بصحيح المعنى، هي المكان الذي تدخله لتتعلم، وتبقى فيه لتتعلم، لأن التعلم لا نهاية له، على عكس المعاهد العليا حيث تتعلّم لتتخرّج بعد ذلك وتعمل؛ ليس بوسع السلطات القصيرة النّفَس أن تتحمّل عبء الجامعة لذا تجهد في تحويلها إلى معهد عال. وعليه، كان تعليمي للفلسفة في الجامعة تعلّماً وتمرّناً على التفلسف في الوقت نفسه، وأردتُ لهذا التمرّن أن يكون بالعربية، لا بلغة من لغات الحواضر الفلسفية؛ لأنّ على التفلسف في بيروت أن يكون تفلسفًا في حاضرة، على ما أرى، وليس في ريف من أرياف الحواضر الأخرى.

على تعليم الفلسفة في بيروت أن يتمّ بالعربيّة إذًا، لكنّ تعليم الفلسفة ليس إخبارًا يُخبر ولا حكايةً تُروى، بل هو نصوص تُستقرأ إن لم أقل تُعاقَر. وندرة هذه النصوص بالعربية وعدم جودتها غالبًا كانا يدفعانني إلى القيام بترجمة بعض النصوص الرئيسة، وكنت أرى إلى ترجمتي بوصفها تمريناً على قول الفلسفة بالعربية. وكان على هذا التمرين أن يجري على نصوص غير مألوفة بعد: لم أترجم شيئًا عن الفلسفة اليونانية ولا حتى عن ديكارت؛ لقد سبق أن تمرّست العربية بمثل هذه النصوص، وأنا اخترت النصوص التي تشتغل بمصطلحات جديدة.

الاستغراب: كل هذا يدخل في شغفك بضرورة تلبية الجواب عن سؤال جوهري طرحته على نفسك، وهو إمكان التفلسف بمنطق العربية. كيف تعاين تداعيات هذا السؤال، وأي منهج تعتمده للوفاء بالجواب عنه؟

موسى وهبه: سبق أن قلتُ إنّ العربية، على ما يبدو لي، لم تستنفد كل إمكاناتها من حيث المعاني الممكنة، وإنّها قد تصلح لتنطق بفلسفة ملائمة لعصرنا المأزوم عليه؛ وكلّ ما يمكننا هو أن نتابع التمرّن على قول الفلسفة بالعربية عبر الترجمة والشرح والاشتقاق المتيسّر، بانتظار الفيلسوف المحتمل.

الجدل أداة تسلّط لا أداة معرفة

الاستغراب: ليس لنا أن ننسى ما كتبته ذات يوم في هجاء هيغل. كان ذلك في مفتتح العدد الأول والأخير من فصلية «فلسفة» لما أقمت حواراً افتراضياً بين الرجلين تحت عنوان: «مديح المثنى.. أو كانط ضد هيغل». من يقرأ النص يجدك مع كانط بلا شروط، وضد هيغل كما لو كان خَصْمًا لك بلا هوادة. ما هذه القسوة على هيغل، والى أي سبب تعود.. حتى ليكاد يمضي بنا الانطباع إلى أن اللعبة الفلسفية التي أدَّاها أودت بالعقل الغربي إلى سوء الخاتمة؟

موسى وهبه: لم يكن ذلك هجاء، فليس الهجاء بضاعة فلسفية؛ كنتُ في الواقع أتابع التمرّن، قلتُ «ألعب كنط ضدّ هيغل» لأرى ماذا ينتج لو أُعطيَ كنط الكلام ليدافع عن نفسه. أضف أنني لا أستسيغُ نقد الثنائيّة المعمّم لصالح الوحدة الجدليّة، وأحسبُ أن الجدل أداة تسلّط لا أداة معرفة. لعلّه يمكن قراءة هيغل قراءة أخرى غير تلك الشائعة والتي

بُنيَ عليها في السياسة والفلسفة والاجتماع. لستُ إذًا خصمًا لهيغل، بل أراني أفكّر بطريقة مختلفة عن الطريقة التي تقرأ هيغل على نحو معيّن بات شائعاً. وإذا كان ثمة من خصومة فكرية فهي مع المفكّرين بالعربية الذين يتغرغرون بنقد الحداثة، أو يظنّون أنهم ينافحون ضدّ الهيمنة الغربية، وهم في الواقع يرددون ما ينتجه هذا «الغرب» نفسه وكنت قد قلت من زمان: «كمن يحتمي في حضن أبيه من ضرب أبيه».

الاستغراب: ما زلنا نتوقع أن توضح لنا دلالة عنوان مقالتك «مديح المثنى».. لقد ذكرت من قليل أنك لا تستسيغ نقد الثنائية لصالح الوحدة الجدلية، لأن الجدل كما تصرِّح هو أداة تسلط لا أداة معرفة، هل هذا يعني أنك وجدت ضالَّتك في فضاء المثنى؟ وإذا كان هذا هو ما تقصد، فما الذي تعنيه بالمثنى؟

موسى وهبه: اللجوء إلى المثنى تعبير عن الضيق بالجدل الهيغلي، وتجريب ممكن لمنظورية مختلفة تخرج العقل أخيراً من تعوّده وحدة الضدّين وانتساخهما في ثالث من ثمَّ. بل تجريب قد يحلّ كل تلك الجدالات المعاصرة حول إمكان الخروج من الأنا وحديّة إلى البَيْذويّة. ولعل هذا التجريب ممكن اليوم بالعربية بوصفها اللغة الما تزال حية، والحاملة لصيغة المثنى بل تلك التي تُعنى بالمثنى عناية فريدة منذ "قفا نبكِ". وتعطيه علامة الألف والنون التي يمكن إدخالها على أيّ إسم بحيث يعلو على الصرف ويصير علماً، أو يعامل معاملة المفرد فيحتفظ بألفه ونونه، إلا في حالات استثنائية مثل إيّان مثنى إيّ في إيّاك أعني وإيّاه أستعين إلخ.. ويصاغ على فِعلان وفُعلان والصفة منه فَعلان: مثال الميزان بكفتين والعرضان أو الطولان (الطول والعرض) والثعبان (الذكر والأنثى) والإنسان (أيضاً للمرأة وللرجل).

الاستغراب: رأى البعض أن وقوفك على أعمال هايدغر أخذ منحى خاصاً من اهتماماتك سواء على مستوى الترجمة، أم بما يتصل بالمكانة التي تتصدرها فلسفته في المشروع الفلسفي الغربي.. ما الذي حملك على ذلك، هل اهتمامك به عائد إلى استشعار ما، بهوىً مشرقي لديه.. أو باستقراء خفيٍّ لروح الشرق وقد اتخذ إليها مسرباً من غير إعلان؟

موسى وهبه: بداية أوضح أنّ الشرق يبدأ من الهند وشرقًا، وأنّ العرب غربٌ بالمعنى الفلسفي، حيث أرى أنّ ما يعيّن الغرب فلسفياً هو واحديّة الحقيقة والسعي إلى نشرها

(التوسعية)، وتسخير الطبيعة لصالح الإنسان. وصحيح أنّه يمكن أن نستشفّ عند هايدغر الثاني «هوى» شرقياً من حيث نقده للتكنولوجيا، إلا أنه يظلّ الابن الوفيّ للقرن العشرين الأوروبي، قرن نبذ الميتافيزيقا والتبرؤ منها بأيّ ثمن، القرن الذي وصفتُه ذات مرة بالقول إنّه «قرن بلا روح». هذا لا يعني أنيّ أخاصم هايدغر أو أنصره، بل أنّني أسعى إلى أن أفكّر بطريقة أخرى، طريقة تعيد الاعتبار إلى الميتافيزيقا، وتعيد كرامة الإنسان المسلوبة منه، وبخاصة مع إعلان موته وموت الذات المريد الحر الواعي، ورفع هذا الإعلان راية فلسفية تظلّل فلاسفة «عصر الريبة» ومن لحق بهم من مفكّرينا الميامين.

لكن هذا الاختلاف في طريقة التفكير لا يعني مقاطعة نصّه، بل على العكس، السعي إلى جعله مقروءًا بالعربية بالتمرّن على قوله، ومحاولة فهمه وتفكير مقولاته بدفعها إلى حدودها القصوى. والانشغال بذلك يتّخذ ولا بدّ حيّزاً ملحوظاً بالنظر إلى صعوبة مصطلحاته وجدّتها.

الاستغراب: نعود إلى عنايتك بالجانب المتصل بالتلقي العربي لفكر هايدغر. هل فُهِمَ الرجل عربياً كما ينبغي، خصوصاً أنه كان مفرط الحساسية حيال قرائه وشارحيه من غير الألمان لا سيما الفرنسيين الذين قذفهم بالجهل لأنهم لم يفقهوه، أو لأنهم ما استطاعوا ذلك؟ كيف بدا لك المشهد الهايدغري عند العرب المعاصرين، وما ملاحظاتك عليه؟

موسى وهبه: حين تمارس التفلسف حبًّا بالتفلسف تقوم بمحاولات ما، لكنّك تقوم بغيرها حين تمارسه لأجل غاية أخرى: بهدف النهضة مثلاً، أو بهدف المباهاة شخصية كانت أم لغوية، أو تلبية مأجورة لدوائر لا تملك ناصية فيها. مباشرة هايدغر بالعربية عرفت كلّ هذه مجتمعةً؛ في الغالب لم تكن حبًّا بالتفلسف، وهي، باستثناء قلّة قليلة، جاءت كارثية من حيث لم تكن جديرة بالمباهاة وإن كانت جديرة بالأجر المسخ، بسبب من قلق العبارة، واضطراب المصطلح على ما هو مبيّن ومفصّل إلى حدّ ما في بحثي الموسوم «هايدغر بالعربية». عرب العصر لم تستطع أن تجعل هايدغر نصاً مستساغاً وذا تأثير مبين في التفكير بالعربية اليوم. لكنّ ذلك ينطبق على معظم الفلاسفة المعاصرين بسبب من غياب استراتيجيا تنشغل بمسألة: «كيف يمكن قول الفلسفة بالعربية اليوم؟» استراتيجيا تتصدى لمهمّتين: استيضاح معنى الفلسفة، وإخراج المؤلفات الكاملة لأشهر فلاسفة العصر بدءاً.

العناية بالمصطلح الهايدغري

الاستغراب: قد يكون هايدغر أكثر فلاسفة الغرب المحدثين استدعاءً للتأويل. لعل ما يسمى فرادة المصطلح الهايدغري المثقل بغموضه وضبابيته هو ما ولّد مثل هذا الانطباع، ما الذي تراه من هذا الوجه؟

موسى وهبه: يدخل هايدغر حلبة الجدال الفلسفي في «آخر الأزمنة» إن صحّت التورية، يأتي بعد نيتشه وهوسْرل، من جهة في عالم ماركس، على حدّ تعبيره، ومن جهة أخرى في زمن النيوكانطية والوضعية المنطقية، وهو بدأ الظهور على المسرح الفلسفي كمتابع لهوسْرل ومعدّل للفيمياء التي أسسها هذا الأخير. في كتابه الرئيس الأوّل «الكون والزمان» كانت مركزية الإنسان ما زالت منطلقاً لاستدراك ما فات ولتأسيس أنطولوجيا أساسية (اسم الميتافيزيقا «الحركي» لعبور «حواجز» كلّ أصناف الوضعيين) يمكن أن تعيّن جواباً عن «السؤال عن معنى الكون».

لكن هايدغر سيعدّل مساره (سيسلك دروباً أخرى)، سيسحب الاهتمام بالأنطولوجيا نهائياً، وسينسحب الـ«دازاين» من مركز الحلبة تدريجاً إلى أن يختفي نهائياً؛ ويصير «السؤال عن معنى الكون» مجرّد «سؤال الكون»، إلى أن يرتفع السؤال جملة ويصبح المطلوب الإصغاء إلى نداء الكون. فمن الطبيعي، والحالة هذه، أن يتعقّد المصطلح ويضطرب إن لم ننتبه إلى اختلاف الدروب.

ليس المصطلح الهايدغري أكثر «غموضاً وضبابيّة» من مصطلحات سواه، إلا أنه أكثر جدّةً وأغرب وقعًا على الأذن الفلسفيّة الكلاسيكيّة. وذلك لأن هايدغر ينهل من عالم المعيش والحياة اليومية، ولا يتوانى عن دفع كلمات عادية إلى مستوى المصطلح، ونقد مصطلحات قائمة، والتشكيك بأهليّتها استناداً إلى الأصل اليوناني، ويظهر شغفاً خاصّاً بتحويل الفعل والظرف إلى مصادر نوعيّة، مثل الـ «كان» = الكون، الـ «حلم» = الحلم، الـ «فكّر» = التفكير الخ...

الاستغراب: «الدازاين» في تعريفه وفهمه، مصطلح يشهد على غموض ورمزية النص الهايدغري، قيل فيه ما لا حصر له من التعريفات. إلا أنه ظل مصطلحاً إشكالياً عند المهتمين بهايدغر، حتى لدى أقربهم إليه. كيف تناهى إليك هذا المصطلح وكيف فهمته؟

موسى وهبه: «الدازاين» ليس من اختراع هايدغر، وهو يرد عند سابقيه بمعنى وجود في مقابل ليْس أو لا وجود (المقولة الثانية من مقولات الجهة عند كانط)، وبمعنى الوجود الماهوي بخلاف الوجود الحسي (الوجود في الأذهان بخلاف الوجود في الأعيان، على ما تقول العرب) في منطق هيغل؛ لكن هايدغر يحمّله شحنة معان أخرى، ويخصّه بالوجود الإنساني في حين يشتقّ له ميزات جديدة من الوجود بلفظه اللاتيني: آكزِسْتنسْ (existence). والواقع أنّ اللفظ الألماني Dasein مصدر صناعيّ من أداة الإشارة Da (بمعنى ههنا وهذا) عبر إضافة الملحق sein (وهو فعل «كان»، أما مصدره النوعي كون فيكتب بحرف التاج (das Sein). ولما لم يكن بوسع اللغة الفرنسيّة اشتقاق مصدر صناعي من أداة الإشارة كان أن ترجم اللفظ الهايدغري بـ l'être-là، وبدأت مأساة الترجمة إلى العربية استناداً إلى ما فهم من اللفظ الفرنسي: الكائن- هنا الذي كان يمكن أن يقرأ le fait d'être-là. وكنت مذ تنبهت إلى ذلك عمدت إلى صياغة المصدر الصناعي من هوذا فقلت هوذيّة للوجود الإنساني، وهوذا للإنسان، رغبة مني في إظهار صلة القربى مع الآية: «هوذا ابني الحبيب الذي به سررت» للإشارة إلى ماضي هايدغر الكاثوليكي وشغله على دنس سكوت. لكنّي في النهاية أحسب أن هٰذيّة تؤدي المطلوب بإزاء دازاين وبخاصة أن هٰذيّة مصطلح عربي انتقل إلى اللاتينية بصورة heacceitas.

لا مناص من الميتافيزيقا

الاستغراب: ما قيل عن عسر فهم المصطلح الهايدغري لا يعود فقط ـ كما يبدو لنا ـ إلى جرأة هايدغر في الحفر داخل عالم المفاهيم، بل أيضاً إلى غموض الغاية من مشروعه الفلسفي ككل... بكلمات منك: ما الذي أراده هايدغر لو اتفقنا مع من يزعم أن ميتافيزيقا الحداثة وصلت على يديه إلى خواتيمها غير السعيدة؟

موسى وهبه: ما أراده هايدغر قد تبدل تبعاً للدرب التي قطعها، فهو نفسه يتحدّث عن انعطاف في تفكيره يتوافق مع مرحلة صلته الغامضة بالنازيّة، ويتبدل أيضاً بعد سقوط النازية، حيث يبرز نقده للأنسيّة وإعلانه نهاية الميتافيزيقا أي نهاية عصر «نسيان الكون، ونسيان هذا النسيان» بسبب من انحجاب الكون في عصرها، وانتهاء الفلسفة ومن بعدها بوار التفكير والدخول في عصر الإصغاء لـ«نداء الكون».أما عسر المصطلح فيعود جزئياً

إلى تعدد الدروب التي سلك، وتعقّد الأسلوب، لكنّه يعود كليّاً إلى قلة صبر المترجمين على المكوث في الأفهوم.

الاستغراب: دعنا الآن نمر على بعض أحوالنا: لقد شكلت مقولة «نحن والغرب» قضية محورية في صياغة اتجاهات التفكير في العالمين العربي والإسلامي في الحقبة المعاصرة، ما الذي تقولونه حيال هذه الثنائية الملتبسة، والمثيرة للإشكال والمساجلة في الوقت عينه؟

موسى وهبه: دعني أذكّر بدءًا بمعنى الغرب الوارد أعلاه. وأقول إنّ ثمة التباساً كبيراً جرّاء ما يسميه ابن خلدون: تقليد المغلوب للغالب، التقليد الذي صار مهزأة نتيجة لعدم أخذ فارق التوقيت بعين الاعتبار. وآخر فصوله نقد «الغرب» بمقولات ينقد فيها «الغرب» ماضيه، ماضي الحداثة التي يسعى «الشرق» إلى أن يتمثلها. خذ مثلاً، المهندس المعماري المتخصص في بلاد الضباب حين يعود ويطلق في بلاد الشمس ناطحات سحاب من حديد وزجاج؛ هذا ما أسميه مهزأة: معظم نقاد الغرب يقومون بما يقوم به هذا المهندس المعماري.

الاستغراب: هل سيأتي على العالم العربي ذلك اليوم الذي يتمحور فيه النقاش بين نخبه حول ضرورة العثور على منطقة معرفية وسطى تنهي حالة الفصام التفكيري التي طال أمدها في مجتمعاتنا؟...مرجع سؤالي جدل يأخذ مداه راهناً في الغرب حول ما يسمونه عالم ما بعد العلمانية. من سمات هذا العالم الافتراضي أنه لا يعني إزالة العلمانية مثلما لا يعني الاستمرار في استبعاد الدين من المجال العام، وإنما في التوليف بين الأمرين.. كيف تعلّق؟

موسى وهبه: لستُ ضارب ودع لأتوقّع ماذا سيحصل في العالم العربي أو العالم الهندي. وأحسب أنّ أيّ تغيير أو انتقال جدّي من حال إلى حال رهن بتغيير طريقة التفكير أي بالفلسفة التي يبادرها فيلسوف ما بلغة العالم المطلوب الانتقال فيه من حال إلى حال، فيلسوف يأتي لا أحد يعرف كيف ولا متى.

وبانتظار ذلك، فإنّ ما أودّ التركيز عليه هو أنّ المجتمعات في هذين العالمين مجتمعات متنوّعة عرقيّاً وطائفيّاً، وأيّ نسيان لذلك الأمر يوصل إلى الاستبداد مثلما يوصل إليه إهمال مشاعر المواطنين وعلاقتهم بالمقدّس. مؤخّراً، يجري الكلام على الدولة المدنية

كبديل من الدولة العلمانية، فيا حبّذا لو كان ذلك ممكناً بدلاً مما هو قائم، لكن ما تزال فكرة الدولة المدنية ضبابيّة، وبحاجة إلى تفصيل خصوصاً موقفها من التنوّع العرقي والطائفي ومن علاقة المواطنين بالمقدّس، وبكلمة موقفها من شرعة حقوق الإنسان والمواطن.

إن شرعة حقوق الإنسان والمواطن التي أقرّتها الأمم المتحدة إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية هي الخطّ الأحمر الذي أرتضيه في السياسة، وأرفض تخطّيه تحت أيّ ذريعة. ولا يضير ذلك أنّ بعض القوى العالمية طالما ارتكبت، باسم الدفاع عن هذه الشرعة، معاصي سياسية مُدانة ومًستهجَنة، مثلما لا يضير الإيمان الديني أن ترتكب قوى التكفير والإرهاب اليوم معاصي دينية مُدانة ومًستهجَنة باسم الدفاع عن الدين.

الكوجيتو المنشود

الاستغراب: من سؤالك الذي تطرحه على نفسك في غير مناسبة وموضع: أي ميتافيزيقا لهذا العصر؟ يبدو لنا وكأنك تريد موضعة الميتافيزيقا على نشأة أخرى.. ما الميتافيزيقا التي تستجيب برأيك لأسئلة النهائيات في مستهل القرن الحادي والعشرين، وما طبيعتها؟..

موسى وهبه: أودّ بداية أن أوضح أن ما أسميه ميتافيزيقا هو مجموع الآراء والفروض والمزاعم المتعلّقة بما يتخطى التجربة (بما وراء الطبيعة). وعليه، ثمة ميتافيزيقا معلنة عند معظم الفلاسفة وهي تلك التي جرى نقدها من قبل المعادين المعلنين لها، وثمة ميتافيزيقا مضمرة أو غير واعية عند جميع الفلاسفة بلا استثناء، مثلما ورثنا عن اليونان: ـ لا يدرك الشبيه إلا الشبيه؛ ـ كلّ ما يبدأ ينتهي الخ... أو ما تبني عليه الأمبيرية: ـ العقل صفحة بيضاء؛ الثقة بالقوانين العامّة مجرّد تعوّد ذهني الخ... أو مضمر هيغل: ـ ليس هناك سوى المثال والطبيعة مجرد تمظهر له والتاريخ مجرى هذا التمظهر الخ... أو معلن هايدغر نفسه: ـ الكون ينكشف وينحجب؛ ـ اللغة بيت الكون، في ملجإ البيت يكنّ الإنسان الخ...

لا مفرّ إذن للعقل المفكّر من الميتافيزيقا،: من طرح فروض تتخطى حدود التجربة وتشكل خلفية يستند إليها في إدامة النظر، واتساق العمل، وتهذيب الذوق، وأخيراً في إعطاء معنى للسعي البشري.

الاستغراب: اسمح لنا بهذا السؤال الأخير: لو كنت تبحث عن «كوجيتو» ينظّم مسعاك إلى القول الفلسفي بالعربية، ووجدته، فما هي ملامحه بعد كل المجهودات التي بذلتها، وإلى أي حد سيسهم مثل هذا «الكوجيتو» في تحويل فَرَضية «إمكان القول الفلسفي العربي» إلى فعل سارٍ في الزمان والمكان العربيين؟

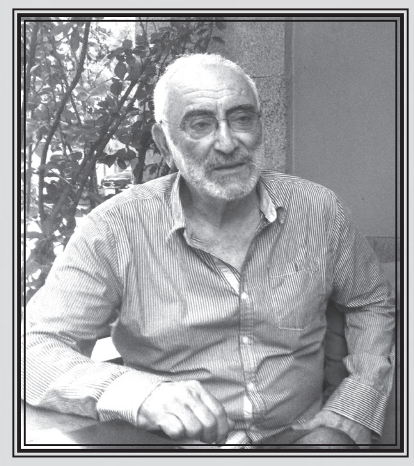
موسى وهبه: لست في وارد البحث عن «كوجيتو» ما. وما لديّ الآن لا يرقى إلى مستوى السستام بل يتلخص في مزعمين:

أنطولوجيّاً، أزعم أن بنية الكائن هي المثنى بدءًا من الكائن البشري (بعينين ومنخرين ورئتين الخ...) وصولاً إلى كلّ كائن قائم بما فيه كائن الفيزياء الكوانتية.

أبيستميًّا، أزعم أن جهلنا يتزايد بتزايد علمنا، حيث أن ما يُعلم لا يتناهى، وحيث أنّ الجهل يشبه الظلمة المحيطة بدائرة نور العلم.

الاستغراب: جزيل الامتنان.

من سيرته الذاتية



موسى وهبه

الشهادة: دكتوراه الدولة في الآداب، السوربون 1974 بدرجة مشرّف جدّاً.

اللقب الجامعي: أستاذ في الفلسفة.

الخبرة التدريسية: 38 عاماً من التدريس الجامعي والإشراف على رسائل جامعية.

مجال التدريس والبحث: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والفلسفة العامة.

ـ له عشرات المؤلفات والأبحاث والمحاضرات والتعليقات الفلسفية.



ـ أبحاثه المنشورة تتوزع على محاور خمسة:

1ـ في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

2ـ في الحاجة إلى ميتافيزيقا لعصرنا.

3ـ في نقد الحاجة إلى السياسة.

4ـ البعد الفلسفي بالعربي اليوم.

5ـ مجموعة نثرية في الحبّ والحياة والترحال وسكنى المدينة والأدب الفلسفي.

ترجم بخاصة: نقد العقل المحض لكانط، ومبحث في الفاهمة البشرية لـ هيوم، ومباحث منطقية لـ هوسرل. وترجم بالاشتراك: الدين والدولة عند ابن خلدون لـ جورج لابيكا، وما وراء الخير والشرّ، تباشير فلسفة للمستقبل لـ نيتشه. وترجمة لم تنشر بعد: الجملة واللاتناهي، لـ ليفيناس.

ـ شارك في مؤتمرات فلسفية عدة في لبنان وتونس والكويت واسطنبول وبغداد والجزائر.

ـ من مؤسسي "الهيئة العربية لحقوق الإنسان" (1983).

ـ أسّس ورأس تحرير "نهار الكتب".

ـ من مؤسسي "اللقاء الفلسفي" ومجلّة "فلسفة".

محورا تفكيره الفلسفي:

ـ إمكان التفلسف بالعربية اليوم.

ـ أيّ ميتافيزيقا لهذا العصر؟

الملف

من الإنسان السيّد إلى الإنسان الراعي
معاثر الانقلاب الأنطولوجيّ في فكر مارتن هايدغر

مشير باسيل عون[*]

يدخل البروفسور مشير باسيل عون عالم هايدغر وهو على يقين من أنه يمضي في اللجّة. لذا سنرى كيف يطوي هذا البحث انهماماً مخصوصاً في فضاء نشاطه الفلسفي. إذ لا شيء عنده في عالم الأفكار ينجو من المساءلة، فهو حتى حين يعتني بهايدغر قارئاً ومتحرّياً لفكره، يروح يبسط كل ما لديه عنه على أرض الاستجواب.

البحث التالي استقراء لمنزلة الإنسان في أسفار هايدغر، وفيه اقتراب من المطارح الأبعد غوراً في شخصيته كفيلسوف وإنسان في الآن عينه.

المحرر

"Die Frage nach dem Menschen ist keine anthropologische،sondern eine geschichtlich meta-physische"[**].

1. المدخل المنهجيّ: الانعطاف من الإنسان إلى الكينونة

لا يستطيع المرء أن يدرك مقاصد الفكر الذي أنشأه الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر (1976-1889) ما لم ينظر نظرًا صبورًا في التحوّل الذي طرأ على مسيرته الفلسفيّة وإنتاجه الممتدّ على ستّة عقود من الزمن. فالبحث عن مقام الإنسان في العمارة الفكريّة التي شيّدها هايدغر يستوجب الإلمام بطبيعة المنعطف أو المنعرج الذي اجتاز به حين قرّر الانتقال من التأمّل في بنية الاختبار الوجوديّ

*- مفكّر وأستاذ الفلسفة الألمانيّة في الجامعة اللبنانية.

**- الشاهد الألمانيّ الافتتاحيّ مُستلٌّ من كتاب هايدغر (مدخل إلى الميتافيزيقا، الأعمال الكاملة، الجزء 40، فرانكفورت، كلوسترمان، 1983، ص 149): «ليس السؤال عن الإنسان سؤالًا أنتروبولوجيًا، بل سؤالٌ ميتافيزيقيٌّ ملازمٌ لتاريخانيّة الكينونة».

Heidegger،Einführung in die Metaphysik،GA 40،Frankfurt،Klostermann،1983،S. 149.

الملازمة لانبساط الكائن الإنسانيّ الفرديّ إلى التأمّل في معنى الكينونة عينها[1]. من ثمّ، يجمع أهل الاختصاص على القول بأنّ هايدغر الأوّل يختلف عن هايدغر الثاني. فالأوّل بلغ نضجه في كتاب **الكينونة والزمان** الذي نشره في العام 1927، بينما الثاني تجلّت خصوصيّتُه في الكتابات المتأخّرة التي تلت أمليتَه الجامعيّة الشهيرة **في ماهيّة الحقيقة**.[2] وهي الأملية التي ألقاها في جامعة فرايبورغ الألمانيّة في فصل الشتاء 1931-1932. إيجازاً لطبيعة المنعطف، يمكن القول بأنّ هايدغر الأوّل كان يروم مساءلة الكينونة عن طريق استخراج بنية الاختبار الوجوديّ التي تنشئ هويّة الكائن الإنسانيّ، فيما هايدغر الثاني طفق يستفسر الكينونة عن سرِّها من دون الاستناد إلى اختبارات الإنسان الوجوديّة. فالسؤال عن معنى الكينونة هو السؤال الأوّل والأخير في مسيرة هايدغر. غير أنّ السبيل إليه يختلف من مرحلة إلى مرحلة.

في المرحلة الأولى ظنّ هايدغر أنّ تحليل الكائن الإنسانيّ الذي يحمل فيه همّ مساءلة الكينونة يمكنه أن يمهّد الطريق للبلوغ إلى استجلاء معنى الكينونة[3]. فأخذ يتبينّ السمات الأساسيّة التي يتّسم بها هذا الكائن الإنسانيّ الذي طفق يطلق عليه اسم الدازاين[4]. من هذه السمات الأساسيّة اقتران الإنسان بالعالم. فالإنسان كائنٌ-في-العالم[5]، منسلكٌ في عالميّة العالم، يختبر كينونته

---

[1]ـ يعسر الإجماع على تعريب واحد للاصطلاحات الألمانيّة الجريئة التي استحدثها هايدغر أو للدلالات المبتكرة التي أضافها على الاصطلاحات الألمانيّة المألوفة في حقل التفكّر الفلسفيّ. لذلك رسمتُ لي منهاجًا توفيقيًّا سلميًّا منفتحًا منذ بدايات اعتنائي باستدخال هايدغر في فضاء القول الفلسفيّ العربيّ. وعزمتُ على النظر المتعاطف في جميع الاجتهادات الرصينة التي أخرجها أهلُ التخصّص. وإنيّ أقدر هذه الاجتهادات حقّ قدرها، ولاسيّما تلك التي أنجزها كبار أساتذة الفلسفة. ولا بدّ لي من أخصّ بالذكر فتحي المسكينيّ الذي بذل جهدًا عظيمًا في تعريب كتاب الكينونة والزمان حتّى أخرج النصّ الألمانيّ في صياغة عربيّة تليق بعمق مضامينه. وثمّة معرّبون بارعون معاصرون آخرون من أمثال موسى وهبه ومحمّد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي وإسماعيل المصدق وأبو العيد دودو وسواهم. والمقصد من وراء هذا كلّه أن أعلن أنّ التعريب الذي أضطلع به في هذه الدراسة ليس تعريبًا مقفلًا. هو اجتهادٌ قابلٌ للنقاش لأنّ الترجمة، بحسب هايدغر، استضافةٌ للفكر في روح اللغة الأخرى. واللغة الأخرى هنا هي العربيّة التي تختزن روحُها فيضًا من القابليّات الدلاليّة.

[2]ـ راجع هايدغر، في ماهيّة الحقيقة، الأعمال الكاملة، الجزء 34، فرانكفورت، كلوسترمان، 1988.

Heidegger، Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet، Frankfurt، Klostermann، 1988.

[3]ـ في مقدّمة كتاب الكينونة والزمان يعكف هايدغر على النظر في ضرورة مسألة الكينونة وفي استجلاء بنيتها وأوّليّتها (راجع هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق د. فتحي المسكيني، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، 2012، ص 49-68).

Heidegger، Sein und Zeit، GA 2، Frankfurt، Klostermann، 1977، S. 3 - 20.

[4]ـ تنوّعت ضروبُ التعريب لنقل هذه الكلمة الألمانيّة السهلة والصعبة في الوقت عينه. فالدازاين (**Dasein**) مفردةٌ مشتقّةٌ من المعجم الألمانيّ الكلاسيكيّ. استخدمها كانط مرادفًا للكلمة اللاتينيّة (**existentia**). وهي تعني في أصلها وجود الشيء، يقابلها احتمالُ وجوده أو إمكانُه أو حتّى ضرورتُه المنطقيّة. وخلافًا لنطقها الأصليّ حيث النبرة توضع على الجزء الأوّل من الكلمة (**Da**)، يؤثر هايدغر أن ينطقها وقد وُضعت النبرةُ على الجزء الثاني (**Sein**). فالدازاين يعني أنّ الإنسان هو الموضع الذي فيه تنشأ الصلةُ العفويّة بينه وبين الأشياء. فالدازاين هو الإنسان، وهو انفتاح الإنسان على الأشياء. وبما أنّ الانفتاح على الأشياء هو ما يُنشئ إنسانيّة الإنسان، فإنّ الدازاين هو، بحسب هايدغر، الوصف الأنسب للهويّة الإنسانيّة. فالأشياء هي، في صلب حراكها، مقبلةٌ إقبالاً عفويًّا إلى الإنسان من غير أن يُخضعها الإنسان لعقله الحسّاب. ومن ثمّ، فإنّ الدازاين يغدو هو الوصف الذي يعاين في الإنسان موضع مساءلة الكينونة، وموضع اختبار تفتّحات الكينونة وإقبالها إلى الإنسان. ولشدّة ما يحتشد في هذه المفردة من مضامين عميقة المدلول، آثرتُ أن أنقلها في حلّتها الألمانيّة الأصليّة من غير تعريب.

[5]ـ راجع الفصل الثاني من القسم الأوّل (الجزء الأوّل) من كتاب الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 129-145.

Heidegger، Sein und Zeit، op. cit.، S. 71 - 84.

بالاستناد إلى ما ينطوي عليه انسلاكُه في العالم. من السمات أيضًا انسلاكه في الزمان بما يختبره من اتّصال بالماضي وبالحاضر وبالمستقبل. وفي جميع هذه المكوِّنات الزمنيّة، يدرك الإنسانُ ذاتَه في حالة الهمّ أو الانهمام أو العناية[1]. فهو كائنٌ مهمومٌ أو معنيٌّ بمآلات اختباراته الوجوديّة. وفي أقصى هذه الاختبارات انفطارُ كيانه على الموت. فالإنسان هو الكائن المعقودُ كيانُه على الموت. أمام استحقاق الموت يدرك الإنسانُ أصالة كيانه في أعظم قدر من الجلاء الخلاصيّ. أمام استحقاق الموت المقبل يستوعب الإنسانُ جوهر وجوده ومعطوبيّته في الوقت عينه[2]. فإذا به كائنٌ مقذوفٌ إلى المنفرجات المشرَّعة أمامه. ومن ثمّ، لا يقوى الإنسان على الانتقال من الوجود المزيَّف الموارب إلى الوجود الحقيقيّ الأصيل إلّا حين يضطلع بمائتيّته. حين يختبر الإنسان هذه المائتيّة يستبق الفوزَ بكلّيّته الكيانيّة لأنّ الموت هو الإمكان الأقصى للإنسان. وهو الإمكان الأخصّ الذي لا يختبره إلّا الفردُ في فرادة كيانه، أي كلُّ فرد على حدة. استباق الموت في الزمان ينطوي على اختبار إمكان الوجود في لاإمكانه المطلق، أي في مائتيّته. وحين يختبر الإنسان إمكان موته الخاصّ، يستوي على وجود أصيل، أي ينتقل من حالة اللاأصالة إلى حالة الأصالة. بمقتضى هذا الانتقال، يصبح من الممكن اختبار معنى الكينونة الناشب في صميم وجوده التاريخيّ. فإذا بها كينونةٌ مقترنةٌ بالانهمام الأقصى واستباق الموت، وكلاهما لا يتحقّق إلّا في تضاعيف الزمان[3]. وعليه، يضحي الزمان هو الأفق الذي يتجلّى فيه معنى الكينونة التي يختبرها الإنسان موضعًا من مواضع تجلّي الكينونة في ذاتها[4].

في المرحلة الثانية، أدرك هايدغر أنّ تجلّي الكينونة في ذاتها لا يقترن ضرورةً باختبار الإنسان

---

[1]ـ راجع الفصل السادس من القسم الأوّل (الجزء الأوّل) من كتاب الكينونة والزمان («في كينونة الدازاين بما هي عناية»)، مرجع مذكور، ص 361-376. Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 254 - 261

[2]ـ راجع الفصل الأوّل من القسم الثاني (الجزء الأوّل) من كتاب الكينونة والزمان («في الكينونة الكلّيّة الممكنة للدازاين والكينونة نحو الموت»)، مرجع مذكور، ص 429- 475. Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 314 - 354

[3]ـ مائتيّة الإنسان (الإنسان-من-أجل-الموت) هي التي تجعل الزمان ممكنًا. راجع:
M. Haar،Heidegger et l'essence de l'homme،Grenoble،Jérôme Millon،1990،p. 28.

[4]ـ في القسم الأخير المنجز من كتاب الكينونة والزمان يسأل هايدغر عن مغزى الاجتهاد التحليليّ لبنية الاختبار الوجوديّ، وهو الاجتهاد الذي أفضى إلى استطلاع الزمان كأفق الفهم الأنسب للكينونة: «هل ثمّة سبيل ينطلق من الزمان الأصليّ ويُفضي إلى معنى الكينونة ؟ هل يتجلّى الزمان هو بعينه كأفق الكينونة؟» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، بتصرّف، ص 740). وكان هايدغر في أمليته الجامعيّة التي ألقاها في فصل صيف 1927 في جامعة ماربورغ قد أشار إلى مخاطر هذا التحليل الذي يمكنه أن يحوّل الكينونة إلى غرض من أغراض البحث العقليّ المحض: «يُظهر تاريخ الفلسفة أنّ كلّ تأويل أنطولوجيّ، حين يتعلّق الأمر بالأفق الذي يلازمه في صميمه ملازمةً ضروريّة وبضمانته، هو يشبه التلمّس (Herumtappen) أكثر ممّا يشبه المساءلة المنهجيّة المطابقة. إنّ الفعل الأساسيّ لبناء الأنطولوجيا، أي لبناء الفلسفة، أو وضعنة (Vergegenständlichung) الكينونة، أي إنّ استشراف (Entwurf) الكينونة في أفق قابليّتها للفهم، إنّ هذا الفعل بعينه يسبق فيخضع للتشكيك، ويظلّ على الدوام عرضةً لخطر الانقلاب لأنّ وضعنة الكينونة هذه تتحوّل بالضرورة في اتّجاه استشرافيّ (Entwurfsrichtung) يخالف المسلك اليوميّ بإزاء الكائن. ينجم عن ذلك أنّ استشراف الكينونة يصبح بالضرورة شيئًا أنطيقيًّا، أو إنّه يذهب في اتّجاه التفكّر والتصوّر والنفس والروح والذات (...)» (هايدغر، المشاكل الأساسيّة في الفنومِنولوجيا، الأعمال الكاملة، الجزء 24، فرانكفورت، كلوسترمان، 1989، ص 459).
Heidegger،Die Grundprobleme der Phänomenologie،GA 24،Frankfurt،Klostermann،1989،S. 459.

لمائتيّته. فأخذ يحرّر الكينونة من كلّ مقولات الاختبار الوجوديّ، ويضعها في موضع المشيئة الحرّة التي تمُلي على التاريخ أحكامَها وقراراتها. فالكينونة، ولئن ارتبطت بالإنسان، ليست خاضعة لاختباراته. هي حالةٌ من الانكشاف والانحجاب الحرّ يستدلّ عليها الإنسان حين يتأمّل في المعاني الأصليّة التي تختزنها مقولةُ الحقيقة (aletheia) في مؤدّاها الإغريقيّ الأصليّ (إماطة اللثام أو كشف الحجاب). فإذا كانت الحقيقة كشفًا للحجاب، فإنّ إمكان إسدال الحجاب يظلّ ملازمًا لها. وما من موضع أشدّ أمانةً لتلازم الكشف والإسدال في صميم الحقيقة، حقيقة الكينونة وحقيقة الكائنات، من اللغة التي تستجمع فيها كلَّ طاقات الإفصاح والإضمار، والإقبال والإدبار، والتعرية والتورية[1]. لذلك اعتبر هايدغر اللغة مسكنًا للكينونة، فيه تقطن وبه تحتمي من ادّعاءات العقل الميتافيزيقيّ الحسّاب. وذهب أيضًا، في هذه المرحلة الثانية، إلى ترسيخ استقلال الكينونة في حركة انكشافها وانحجابها، فجعل لها تاريخًا خاصًّا بها يسمو على التاريخ الحدَثيّ المباشر. فإذا بالميتافيزيقا تنقلب تاريخًا لنسيان الكينونة، وإذا بالكينونة تروم أن تتجاوز الميتافيزيقا حتّى تغدو مشيئتُها الذاتيّة هي التي تحرّك التاريخ الحدَثيّ وتبلغ به إلى أقصى إمكاناته.

2. هايدغر الأوّل: الإنسان صاحب المبادرة واستحضار الكينونة

أراد إذًا هايدغر، في المرحلة الأولى، أن يستنطق الإنسان عن اختباره الوجوديّ للكينونة التي تستوطنه في هيئة الهمّ والعناية. فأنشأ كتابه الأوّل (الكينونة والزمان) مبحثًا في الأنطولوجيا، وهو علم الكائن، كما كان يعرّفه اليونان وكما نقلته العرب عنهم. المسألة الأساسيّة إذًا في هذا الكتاب هي مسألة الكينونة. وبما أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي ينفرد عن غيره من الكائنات بانعقاد كيانه على إمكان مساءلة الكينونة، فإنّ أجدر السبُل للخوض في مبحث الكينونة (الأنطولوجيا) هو التحرّي عن الاختبارات الوجوديّة البنيويّة[2] التي بها يتحقّق مثلُ هذا الإمكان من المساءلة. في

[1]ـ لا بدّ، في مستهلّ هذا البحث، من الإشارة إلى أنّ لغة هايدغر الألمانيّة عسيرةٌ حتّى على الألمان أنفسهم. لذلك حاولت قدر المستطاع أن أستخرج مضامين التحاليل التي أتى بها هايدغر في لغة عربيّة تروم أن تكون الأقرب إلى أذهان القارئ العربيّ. فاجتهدت في تعريب يصون معنى النصّ الهايدغريّ، ويراعي مقتضيات الإبلاغ السليم في اللغة العربيّة. أمّا تعريب كتاب الكينونة والزمان، فينطوي على جهدٍ عظيم في نقل التراكيب اللغويّة الصعبة التي صاغها هايدغر. لذلك أتت الترجمة العربيّة مقيّدةً بعسر الإنشاء الألمانيّ الأصليّ. فلا عجب، من ثمّ، أن يعاين القارئ الفارق بين النصّ التحليليّ الاستفساريّ النقديّ الذي أنشئه في فكر هايدغر ونصّ هايدغر الأصليّ.

[2]ـ أتحدّث عن تحليل البنية الاختباريّة في الإقبال الوجوديّ إلى العالم لأنّ هايدغر لم يعالج الاختبارات الوجوديّة التي تنتاب الإنسان على نحو ما يعالجها أهلُ المذهب الوجوديّ، بل كان يروم استخراج البنى الأصليّة الثابتة التي تجعل أيّ اختبار وجوديّ ممكنًا. لذلك ابتدع هايدغر صفةً جديدةً يصف بها معالجته للبنية الاختباريّة الوجوديّة (**existenzial**)، وميّزها من الصفة المألوفة التي يستخدمها أهلُ المذهب الوجوديّ (**existenziell**). يقترح فتحي المسكيني تعريب الأولى بوجودانيّ، فيما الثانية تُعرَّب، كما هو معروف، بالوجوديّ. فالمائتيّة هي بنية وجودانيّة، فيما الخوف من الموت هو اختبارٌ وجوديٌّ. والانخراط في العالم هو بنيةٌ وجودانيّة، فيما الشعور بالانتماء أو بالانفتاح أو بالعزلة هو اختبارٌ وجوديٌّ. والمعيّة هي بنيةٌ وجودانيّة، فيما التصاحب والتفاهم أو التباعد والتباين اختباراتٌ وجوديّة.

هذا السياق، يجزم هايدغر بأنّ مساءلة الكينونة هي التي تنشئ كيان الإنسان. والإنسان يكتسب من هذه المساءلة إدراكًا للكينونة ينبغي للفكر أن يستجلي طبيعته ويتحرّى عن مضامينه. ذلك أنّ هذا الإدراك هو الذي يساعد الكينونة على الانكشاف والإفصاح عن قوامها.

كان هايدغر يسعى إذًا في كتاب الكينونة والزمان إلى تحليل البنية الأنطولوجيّة التي يحملها الإنسان في ذاته بما هو كائنٌ مساءلة الكينونة وكائنُ مساءلة الكائنات كلّها. فالمهمّة الأولى ينبغي أن تتحرّى عن الاختبارات الأصليّة التي يكتسبها الإنسان في علاقته بالعالم وبالأشياء وبالكائنات وبالكينونة. لا بدّ من هذا التحليل الوجوديّ البنيويّ كسبيل إلى النظر في الكينونة عينها (الأنطولوجيا). في بناء هذا التحليل يؤثر هايدغر استخدام عبارة الدازاين للدلالة على الاختبار البنيويّ الوجوديّ الذي يربط الإنسان بالكينونة. فالدازاين كائنٌ ينطوي كيانُه على فهم أصليّ للكينونة[1]. وحين ينظر المرء في مضامين هذا الفهم، يتبيّن له، بحسب هايدغر، أنّ ثمّة بنيةً اختباريّة أصليّة تجعل هذا الفهم ممكنًا. هي بنيةٌ مثلّثة الأضلاع تجد وحدتها في اختبار الهمّ الكيانيّ الأصليّ.

الضلع الأوّل في هذه البنية: هو حالة الانقذاف أو المقذوفيّة[2] (Geworfenheit) التي يختبرها الإنسان بارتمائه في مصطرع الوجود. معنى هذه الحالة أنّ الإنسان لا يني يجد نفسه ملقًى في الوجود، لم يسبقه إلى هذا الارتماء أيُّ حالة قبليّة تأسيسيّة. فالإنسان هو توًّا في الوجود، من دون استئذان أو استشارة أو قرار. هو في حكم المعثوريّة الذاتيّة (Befindlichkeit)، يلفي نفسه معثورًا عليه باستمرار، في مواجهة جميع الكائنات قاطبةً. إنّه شعور الانوجاد الدائم غير المسبوق بوجود آخر أو بإرادة متواطئة. لا عجب، من ثمّ، أن تضحي المقذوفيّة والمعثوريّة كلتاهما في أساس كلّ اختبار وجوديّ وفي أساس كلّ اتّصال بالكائنات وبالأشياء. وهما أيضًا ينشئان التربة التي ينغرس فيها ما ينطوي عليه الماضي من بُعد زمنيّ.

الضلع الثاني في هذه البنية: هو الخروج من الذات إلى الوجود (Existenz). وجود الدازاين

---

[1]ـ «إنّ الدازاين هو كائنٌ ليس فقط يعرض لنا من ضمن كائنات أخرى، بل هو على الأرجح متميّزٌ من ناحية أنطيقيّة بأنّ الأمر عند هذا الكائن إنّما يتعلّق في كينونته بـ هذه الكينونة ذاتها. ومن ثمّ، فإنّه يدخل في هيئة كينونة الدازاين أنّه في كينونته إنّما له علاقة كينونة بهذه الكينونة. يعني ذلك في المقابل أنّ الدازاين يفهم نفسه من أيّ طريق وبأيّ عبارة اتّفق ضمن كينونته. إنّ هذا الكائن يختصّ بأنّه مع كينونته ومن خلالها تكون هذه الكينونة مفتوحةً له هو ذاته. إنّ فهم الكينونة هو ذاته تعينُ كينونة خاصّ بالدازاين. وإنّ التميّز الأنطيقيّ للدازاين إنّما يكمن في أنّه يكون على نحو أنطولوجيّ» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 63). أشير هنا إلى أنّ فتحي المسكيني يفضّل رسم الدازاين من دون حرف الألف الثانية. والحال أنّ الألف الثانية ضروريّة لأنّها تراعي نبرة التلفّظ في الكلمة الألمانيّة.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 16.

[2]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 336-344.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 233- 239.

هو خروج من الذات إلى العالم، وانتصاب الذات على الدوام في ما هو مقبلٌ عليها، أي إقامتها في منفسح الإمكانات المشرَّعة أمامها (ek-sistere). ليس الوجود إذًا قوقعةً في الذات وانطواءً على المنجز منها وفيها. إنّه انبثاقٌ للذات الإنسانيّة وتفتّحٌ لإمكاناتها الخصبة التي لا يحدّها إلاّ الموت. أمّا الكيفيّتان اللتان يتحقّق بهما هذا الخروج إلى العالم فهما الفهم والاستشراف. الفهم[1] (Verstehen) هو السمة الأساسيّة لوجود الدازاين الذي يخرج إلى العالم في هيئة الكائن الفاهم، أي المكتسب لصورٍ من الإدراك تؤهّله للتواصل مع أشياء العالم وكائناته. غير أنّ بنية الفهم لا تضمن الإصابة في إدراك حقيقة الأشياء والكائنات لأنّ الفهم الصحيح هو الذي يُصغي إلى ما تُفصح عنه الأشياء من إشارات الدلالة على طبائعها الخاصّة وسماتها الذاتيّة. أمّا الفهم الخاطئ، فهو الذي يقهر الأشياء والكائنات ويُلبسها ما لا طاقة بها عليه. ولا يتحقّق الفهم الصحيح إلاّ حين ينعقد في استشراف[2] (Entwurf) منفتح على حقيقة الأشياء والكائنات. فالاستشراف يحمل إليها كلّها وعود الإمكان الناشبة في صميم كينونتها. والاستشراف الحقّ هو الذي يكفّ عن حصر الأشياء والكائنات في ضمّة مغلقة من الإمكانات[3]. من ثمّ، كان الوجود، بما هو خروجٌ من الذات وانبراءٌ واستيطانٌ في المقبل من الإمكانات، هو المنبع الذي منه يصدر المستقبل في بُعده الزمنيّ. وما المستقبل سوى الإقبال إلى الإمكانات الوجوديّة اللامحدودة.

أمّا الضلع الثالث في هذه البنية: فهي المعيّة[4] أو استواء كينونة الإنسان في مصاحبة الآخرين. فالمعيّة هي أيضًا مُنشئةٌ لكينونة الإنسان لأنّها تضعه في محضر الآخرين الحتميّ، يستدعونه ويستثيرون فيه رغبة الإتيان بهم إليه حتّى تنكشف له فيهم قدرتُه على الخروج من ذاته وتجاوزها. ذلك أنّ الإنسان لا يحيا في انطواء الأنا المنغلقة، بل في انفتاح الذات الراغبة في التواصل. والمعيّة الصحيحة هي التي تضع كلَّ ذات في مواجهة حقيقتها الباطنة حتّى تستخرج منها إمكانات بلوغها إلى أقصى تحقّقاتها المقبلة.

---

[1]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 280-290.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 190- 197.

[2]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 464-475.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 345- 354.

[3]ـ «إنّ الدازاين هو بعدُ أبدًا في كينونته متقدّم على نفسه». إنّ الدازاين هو دائمًا بعدُ «في ما أبعد من ذاته»، ليس من حيث هو سلوك إزاء كائن آخر، هو ليس هو، بل من حيث هو كينونة نحو مستطاع الكينونة الذي يكونه هو ذاته. إنّ بنية الكينونة هذه التي في «يتعلّق الأمر بـ...» الجوهريّة نحن ندركها بوصفها الكينونة ـ المتقدّمة ـ على نفسها الخاصّة بالدازاين» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 362). **Heidegger**،Sein und Zeit،op. cit.،**S. 254 - 255.**

[4]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 238-251.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S157- 168.

لا ريب في أنّ الجامع المشترك بين هذه الأضلاع الثلاثة هو الهمّ أو العناية[1] (Sorge). الهمّ هذا (أو الانهمام) هو في صميم فعل الفهم الذي يهتدي إليه الإنسان في تناوله للكينونة. فالإنسان مقبلٌ إلى فهم الكائنات والكينونة على قدر ما يُعنَى بها، وبإقبالها إلى الحضور، وبانسلاكها في منفرج التفتّح (Offenheit)، وباستدعاءاتها المتواترة له. وجوده في العالم، هو الكائن-في-العالم، ينبسط على هيئة الفهم لأنّ العالم هو الذي يجعل الإنسان كائنًا في شبكة من الارتباطات والمشاريع والاستشرافات. العالم هو موضع تشابك جميع المعاني التي يختبرها الإنسان من جرّاء ارتباطه بالكائنات والأشياء والآخرين.

في العناية أو الهمّ يبلغ الإنسان إلى صميم كيانه، ولكن من غير أن يتماهى كيانُه هو وكيانات الكائنات والآخرين. فهو لا يبلغ هذا الصميم لا بانكفائه إلى ذاتيّته المنطوية، ولا بامتزاجه بكيان الآخرين. الصميم من الكيان الإنسانيّ هو الانفتاح على ذاته وعلى الكائنات وعلى الآخرين. بيد أنّ الانفتاح لا يستقيم إلّا في مجرى الزمان. لذلك اقترن اختبار الإنسان لذاته وللكائنات وللآخرين وللكينونة بالبُعد الزمنيّ الملازم للوجود[2]. فالدازاين، بما هو خروج الذات إلى العالم، يستلزم الانسلاك في مسرى الزمان المثلَّث المواقيت في مستقبله وماضيه وحاضره حيث الصدارة لما يأتي به المستقبلُ على الإنسان من إمكانات يستشرفها هو في تجاوزه لذاته. بذلك يظهر الزمان كالمحضن الأصليّ الذي يمكّن الإنسان من الانبساط في الوجود[3]. وهو انبساطٌ يتحقّق في حالتي العناية والفهم تحقّقًا يجعل كيان الإنسان كيانًا زمنيًّا على وجه الإطلاق. فالإنسان، بحسب هايدغر،

[1]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 361-370. «إنّ العناية، من حيث هي كلٌّ بنيويٌّ أصليٌّ، إنمّا تقع على نحو قبليّ-وجودانيّ «قبل» كلّ، وذلك يعني دائمًا بعدُ، في كلّ «مسلك» و«وضع» واقعانيّ للدازاين. بذلك فإنّ الظاهرة لا تعبّر بأيّ وجه عن أولويّة ما للسلوك «العمليّ» على النظريّ. (...) إنّ العناية هي دومًا، ولو كان ذلك على نحو من الحرمان، انشغالٌ ورعايةٌ. ففي الإرادة إنّما تتمّ الإحاطة بكائن مفهوم، وذلك يعني مستشرف تلقاء الإمكان الذي يخصّه، بوصفه ما علينا الانشغال به أو بوصفه ما ينبغي أن نحمله بواسطة الرعاية إلى كينونته» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 365-367).

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 254- 261 (257- 258).

[2]ـ راجع الفصل الثالث من القسم الثاني (الجزء الأوّل) حيث يتناول هايدغر الزمانيّة من حيث هي المعنى الأنطولوجيّ للعناية (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 564-576).

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 428 - 438.

[3]ـ «من شأن الاستحضار، الذي يتوقّع ويحفظ، أن يفسرّ نفسه. وهذا بدوره ليس ممكنًا إلاّ من أجل أنّه – بما هو في ذات نفسه مفتوحٌ على نحو إكستاطيقيّ – منكشفٌ بعدُ في كلّ مرّة بالنسبة إلى ذات وقابلٌ للتمفصل في نطاق التفسير فهمًا وكلامًا. ومن أجل أنّ الزمانيّة هي قوامُ تنوّر الهناك وَجدًا-و-أفقًا، فهي في أصلها قابلةٌ بعدُ دومًا لأن تُفسّر في حضن الهناك ومن ثمّة أن تُعرف. وإنّ الاستحضار الذي يفسّر نفسه، بمعنى أنّ الأمر المفسَّر الذي يخاطَب في نطاق «الآن»، هو ما نسمّيه «الزمان». وليس ينمّ ذلك إلّا عن هذا، أنّ الزمانيّة، إذ تتّسم بأنّها مفتوحة على نحو وَجديّ، هي لا تُعرَف في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر إلّا ضمن هذا النمط من التفسير الذي يقوده الانشغال. وعلى ذلك فإنّ قابليّة الزمان لأن يُفهم ولأن يكون له سمةٌ يُعرَف بها «على نحو مباشر»، لا تحول دون أن تظلّ الزمانيّة الأصليّة بما هي كذلك، أو أيضًا أن يظلّ الأصلُ المتزمّن فيها الذي يصدر منه الزمان المعبرَّ عنه، شيئًا غيرَ معروف ولا مُتصوَّر» (هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 696).
Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 539.

يتزمّن، أي ينخرط في مسرى الزمان على قدر ما ينهمّ بالكائنات ويُعنى بها، وعلى قدر ما يخرج من ذاته وينفتح على طاقات ذاته واستدعاءات الكائنات له.

من المسائل التي يعالجها هايدغر أيضًا في كتاب الكينونة والزمان انتقال الكائن الإنسانيّ من حالة اللاأصالة إلى حالة الأصالة. فالإنسان، بحسب هايدغر، تتنازعه حالتان متعارضتان. الحالة الأولى هي الانغماس في مَغموريّات الناس (das Man) ومَهموميّاتهم، والانصراف عن تطلّب الحدّ الأقصى من الخصوصيّة اللصيقة بكيانه، فيما الحالة الثانية هي حالة الاعتماد على الذات، والركون إليها في خاصّيّة اختباراتها الأساسيّة، والاعتزام[1] (Entschlossenheit) على مجابهة استحقاقات الكيان الذاتيّ، وفي أقصى إمكاناتها الخاصّة ينتصب الموتُ مستحثًّا الإنسان على الاضطلاع بمسؤوليّة وجوده واستثمار طاقاته المرتسمة أمامه في آفاق مستقبله. في الحالة الأولى يستطيب الإنسانُ الاستئناس بما يألفه الناسُ من أفكار وأقوال وأفعال يضرب على منوالها ويحتذي حذوها، وفي يقينه أنّه يُعفي نفسه من مسؤوليّة المجابهة الذاتيّة لتحدّيات الوجود. هو إذًا في وضع التنكّر لخاصّيّته الذاتيّة والتهرّب من استحقاق المائتيّة الملازمة لكيانه. أمّا في الحالة الثانية، فإنّه يُعرض عمّا يفعله سائر الناس المغمورين (das Man)، ويقرّر أن ينحت وجوده الخاصّ نحتًا ذاتيًّا، أي أن يحيا بمقتضى ما تُمليه عليه إمكاناتُه الخاصّة. وليس ثمّة من سبيل للبلوغ إلى مثل هذا القرار الوجوديّ إلّا بقبول صريح ورضيّ لمائتيّته التي تعيّن له أقصى ما ينعقد عليه كيانُه من إمكانات وترسم فيها حدودها الفاصلة[2]. هو الكائن المقبل إلى الموت (Sein zum Tode) لا يني يخطو خطوات الأصالة بانتقاله من المغموريّة الشائعة العموميّة إلى الاعتزام الذاتيّ الجريء. وحده القلق الوجوديّ العميق (Angst) الذي يتجاوز الخوف يمكّن الإنسان من هذا الانتقال[3] لأنّه قلق الإنسان من جرّاء انتصابه أمام رهبة العدم. ذلك أنّ العدم يُشعر الإنسانَ بأنّ الكائنات برمّتها عرضةٌ للتلاشي والزوال في أيّ لحظة من لحظات الوجود وعند أيّ منعطف من منعطفاته. غير أنّ هذه العدميّة

[1]ـ راجع هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 535-543.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 404 - 411.

[2]ـ من شدّة التبحّر في معاني الموت، طفق هايدغر في بعض المواضع، وخصوصًا في محاضرته «الشيء» التي ألقاها في سنة 1950، يستبدل عبارة الدازاين بصفة الإنسان المائت.

J. Sallis،«La mortalité et l'imagination. Heidegger et le nom propre de l'homme»،Le Cahier du Collège international de philosophie،n° 8،octobre 1989،p. 55.

[3]ـ في إثر كتاب الكينونة والزمان أخذ هايدغر يخفّف من دلالات الانتقال من الأصالة إلى اللاأصالة. أنظر الأملية الجامعيّة التي ألقاها في جامعة ماربورغ وتناول فيها الأصول الميتافيزيقيّة في منطق لايبنيتس:

M. Heidegger،Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz،GA 26،Frankfurt،Klostermann،1990،S. 171 - 172.

اللصيقة بالكائنات تمتلك جانبًا شديد الخطورة والإفادة، عنيتُ به قدرتَها على جعل كلّ إنسان يفوز بالإدراك الأصوب للكائنات وللكينونة بما هي كينونة.

لا بدّ، في هذا السياق، من ذكر الزمان كموضع اختبار أساسيّ للإنسان في تطلّبه لذاتيّته وخاصّيّته وأصالته. فتحليل البنية الوجوديّة للإنسان في كتاب الكينونة والزمان يُظهر أنّ الإنسان يحيا في قلق الإقبال إلى ذاته وإلى الآخرين وإلى الكائنات والأشياء والأغراض. وليس لهذا الإقبال من موضع سوى الزمان ينبسط فيه. فالإقبال هو حركةٌ تستوجب الزمان كمحضن لها. ولذلك اقترن معنى كينونة الإنسان وكينونة الكائنات وكينونة الأشياء باختبار الانبساط الثلاثيّ الأبعاد للزمان في فتوحات الإنسان الوجوديّة الأصليّة: «كانت مهمّة الاعتبارات التي سقناها إلى الآن هي أن نؤوّل الجملة الأصليّة (das ursprüngliche Ganze) للدازاين الواقعانيّ، تأويلاً أنطولوجيًّا-وجودانيًّا انطلاقًا من أساسه، وذلك بالنظر إلى إمكانات الوجود (Existierens) الأصيل وغير الأصيل. وقد تجلّت الزمانيّة بوصفها هذا الأساس ومن ثمّ بوصفها معنى الكينونة الذي للعناية. ولهذا فإنّ ما كانت هيّأته التحليليّة الوجودانيّة التمهيديّة للدازاين قبل فسح المجال أمام الزمانيّة، هو منذ الآن مستعادٌ في صلب البنية الأصليّة لجملة الكينونة (Seinsganzheit) التي للدازاين. ومن إمكانات تزمّن الزمان الأصليّ، التي تمّ تحليلها، حصلت البنى التي كانت قبلُ «قد بُنيت» فحسب على التأسيس الذي من شأنها. ولكنّ الكشف عن هيئة كينونة الدازاين إنّما يبقى مع ذلك مجرّد طريق. فإنّ الغرض (Ziel) هو بلورة مسألة الكينونة بعامّة. وإنّ التحليليّة التي تتّخذ من الوجود موضوعًا لها، إنّما تحتاج أوّلاً، من جهتها، إلى النور الصادر من فكرة الكينونة (Idee des Seins) بعامّة التي تكون قد وُضِّحت قبلُ»[1]. من الواضح أنّ كلّ الجهد الذي بذله هايدغر في كتاب الكينونة والزمان إنمّا كان يرمي إلى استجلاء معنى الكينونة في سياق الاختبار الوجوديّ البنيويّ للزمان. ومع أنّ هايدغر أعرض عن هذا الطريق، فإنّ استخراج الزمان، وقد اختبره الإنسان في بنية الهمّ أو العناية، كمحضن أو كبُعد أو كأفق لفهم الكينونة يظلّ هو الأساس في التوسّعات التي أتت من بعد الانعطاف. فالإنسان، بما هو دازاين، لا يني ينبري إلى الكائنات في مجرى الزمان. والانبراء، بحسب هذا المدلول، خروج الذات إلى العالم. الدازاين هو كائن الخروج إلى ذاته وإلى الآخرين وإلى الكائنات بحيث ينقلب

[1]ـ هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 738. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النصّ المعرَّب يستخدم كلمة الكينونة ويُلصقها بالإنسان، كما لو أنّ لكلّ إنسان كينونته. والحال أنّ الكينونة، في نظر هايدغر، تتجاوز كيان الإنسان الفرديّ. لذلك آثرتُ استخدام عبارة «الكيان» كلّما اتّصل الأمر بالكائن الإنسانيّ وبالكائنات الأخرى، علّ هذا التمييز يساعد، في العربيّة، على إدراك مقام الفرادة الذي يضع هايدغر الكينونة فيه.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 575.

الوجود كلّه انبراءً أو خروجًا، أو قل وَجْدًا[1] للذات في ما هي مستنهضةٌ إليه من متنوَّع الاختبارات والتحسّسات والالتقاطات. ومن ثمّ، كان الإنسان كائنًا تاريخيًّا يجعل التاريخ ممكنًا من جرّاء فتوحات الكينونة التي ينطوي عليها كيانُه. وما الزمان سوى منفسح الحرّيّة الذي تنعم به الكائنات حين تختبر انبساط كيانها في التاريخ، أي حين تختبر تفتّحها وتحقّقها كمشاريع مقبلة إليها.

3. هايدغر الثاني: الكينونة صاحبة المبادرة في الانكشاف والانحجاب واستدعاء الإنسان

حقيقة الأمر، في هذا كلّه، أنّ هايدغر لم يتقصّد الاعتناء بتحليل البنية الاختباريّة للإنسان إلّا من أجل استجلاء معنى الكينونة. ولذلك لا يجوز على الإطلاق إسلاك هايدغر في سلك الوجوديّات الغربيّة المعاصرة، ولئن استلهمه غير فيلسوف من فلاسفة الوجوديّة المعاصرة. فالسؤال الأساسيّ الذي يحتلّ مقام الصدارة في جميع أعمال هايدغر وفي كلتا المرحلتين إنّما هو السؤال عن الكينونة بما هي كينونة. في المرحلة الأولى، ظنّ هايدغر أنّه يستطيع أن يستخرج هذا المعنى من النظر في مدلولات الاختبار الوجوديّ البنيويّ الذي يبسطه الكائن الذي يحمل في ذاته همَّ السؤال عن الكينونة، عنيتُ به الإنسان، بما هو كائن الانبراء أو الخروج أو الانفتاح، أي كائن استشراف إمكانات الوجود القصوى من معين المستقبلات الآتية عليه. غير أنّ ما خرج به هايدغر من كتاب الكينونة والزمان غير المكتمل لم يُقنعه الإقناع الكافي بالفوز المكين، إذ ظلّ في حيرة من أمره، يشعر، في موضع من المواضع، بأنّ الكينونة تتجاوز، بما لا يوصف، الفهم الوجوديّ الذي يكتسبه الإنسانُ من جرّاء إقباله الاستشرافيّ على إمكاناته القصوى في انسيابات الزمان المثلّثة الأضلاع. ومع أنّه ابتهج باستجلاء البُعد الزمانيّ الملازم لاختبارات الإنسان لكيانه ولكيان الآخرين وكيان الكائنات الأخرى، غير أنّه ما تجرّأ قطّ أن يحصر معنى الكينونة في سياق هذا الاستجلاء.

لذلك ما فتئ هايدغر يتوجّس هلعًا من مخاطر الإطباق الذاتيّ على معنى الكينونة. فالإنسان، على نحو ما أملته عليه الميتافيزيقا العقلانيّة الغربيّة الحسّابة، لم يتورّع عن الإمساك بالكينونة وإخضاعها وضبطها وتطويعها في قوالب الإدراك الذهنيّ التمثّليّ الذاتيّ. وبما أنّ هايدغر كان يميل ميلًا صريحًا إلى المذهب الفِنومِنولوجيّ، فإنّه كان شديد الحذر من جميع ضروب العقلانيّات

[1]ـ الوجْد تعبيرٌ مناسبٌ للكلمة اليونانيّة (ekstasis) يشير، في سياقه الصوفيّ، إلى انقطاع النفس عن ذاتها وخروجها إلى ملاقاة ربّها. فإذا غيّر المرء السياق الروحيّ الصوفيّ، تهيّأ له أن يستخدم الوجْد في قرائن التحليل الوجوديّ البنيويّ الذي ساقه هايدغر وانتهى به إلى معاينة بنية الخروج من الذات وإقامة الإنسان في مُنفسح الكينونة. فالإنسان هو الدازاين، أي الموضع الذي فيه تتجلّى الكينونة في حركة انكشافها وانحجابها. ومن ثمّ، يغدو الوجْد، وقد تجرّد من الإحالات الميتافيزيقيّة التي تفترض تفاعل النفس والروح والألوهة، يغدو حالة الخروج من الذات والسكنى في موضع استدعاءات الكينونة المتواترة.

الغربيّة[1]. فانتماؤه إلى الفِنومِنولوجيا الهوسرّليّة، ولئن أجرى عليها بعض التعديل، كان يُملي عليه أن يصون كرامة الأشياء والكائنات والظواهر في ما تنطوي هي عليه من قوام ذاتيّ، وغنى أصيل، وقابليّات مستقلّة للتفتّح العفويّ. في ظنّه أنّ الميتافيزيقا الغربيّة أهملت الكينونة من بعد أن حوّلتها إلى كائن أسمى. فافترضت أنّ الكينونة هي الكائن الأشدّ قوامًا، والأكثف جوهرًا، والأرفع كرامةً، والأقدر على حمل الكائنات قاطبةً. وطفقت تطلق اسم الكينونة على المتّحد الأكثر استقطابًا للواقع والأرحب تضمّنًا له. فإذا بها تتغافل عن سمات الزمانيّة التي تتّسم بها الكينونة، ومنها التناثر والعوز والغياب والانحجاب والبؤس. الكينونة هي في نظر هايدغر رمز البؤس الأقصى لأنّها الأقلّ استثارةً للاعتناء وللرعاية، فيما الكائن الأسمى أو الكائن الأكمل أو الكائن الأقدر هو الذي يقوم في مقام الصدارة التاريخيّة.

أخذ هايدغر رويدًا رويدًا يبتعد عن التحليل الوجوديّ البنيويّ ويتناول مباشرةً السؤال الأنطولوجيّ الأبرز عن معنى الكينونة في ذاتها. وقد أعانه على هذا التحوّل التأمّلُ في مفهوم الحقيقة عند الإغريق الأوائل. فخلافًا لما استقرّ في العقول منذ أفلاطون وأرسطو في شأن تصوّر الحقيقة، يعتقد هايدغر أنّ مفكّري الزمن الإغريقيّ الأوّل الذين أتوا قبل سقراط التمعت في أبصارهم رؤى مبتكرة جريئة للكينونة وللإنسان. من هذه الرؤى أنّ الحقيقة هي تناوبُ الكشف والحجب، والظهور والاختفاء، والإقبال والإدبار. هي، بمقتضى أصلها اللغويّ اليونانيّ (aletheia)، تعاقب الإماطة والإسدال في اللثام. أمّا المفهوم الذي شيّعه أفلاطون وأرسطو، ومن بعدهما العقلانيّات الغربيّة، فإنّه يُبطل حركة التعاقب هذه، ويُقصي طور الانحجاب والاختفاء، ويُكره الأمور على الانكشاف الكلّيّ والتعرّي المؤذي، بحسب مقولة التطابق المفترض بين ما في الأذهان وما في الأعيان. ولا غرابة، من ثمّ، أن يُفضي هذا الإبطال إلى إقدام العقل التمثّليّ التطابقيّ على مطاردة الكائنات ومعانفتها ومقاهرتها حتّى تستكين وتستذلّ. والفرق شاسعٌ بين هناء الكائنات في ظلّ الحقيقة التي تصون لها حرّيّتها في الانحجاب، وشقاء الكائنات في خضمّ الحقيقة التي تتعقّبها حتّى في عقر حميميّتها[2].

حين أدرك هايدغر سموّ النظر الإغريقيّ الأوّل في معنى الحقيقة، ارتدّ عن ملاحقة الكينونة

---

[1]ـ يعتقد هايدغر أنّ الميتافيزيقا هي قدَر الغرب ومصيره. وهي الآن آخذةٌ في الهيمنة على الفكر الغربيّ حين تستأثر بضبط الكينونة في الكائنات. ولذلك عكف هايدغر على التأمّل في معاني تجاوزها (هايدغر، «تجاوز الميتافيزيقا»، محاضرات ومقالات، بفولّينغِن، نِسكه، 1990، ص 67-95).
Heidegger، Vorträge und Aufsätze، Pfullingen، Neske، 1990، S. 6795-.

[2]ـ حين كان هايدغر يتأمّل في نشيد هِراقليطس، تبينّ له، في مقالته عن الحقيقة بحسب أصلها الإغريقيّ واستخدامها الهِراقليطيّ، أنّ الحقيقة هي انحجاب الأساسيّات عن نظَر الإنسان: «فلذلك إنّ تألّق المنارة هو أيضًا في ذاته الانحجاب وهو، بحسب هذا المَعنى، الأشدّ ظلمةً» (هايدغر، «الحقيقة»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 273-274).
"Darum ist das Scheinen der Lichtung in sich zugleich das Sichverhüllen und in diesem Sinne das Dunkelste" (Heidegger، Vorträge und Aufsätze، op. cit.، S. 273- 274).

بحسب مقولة التطابق، وطفق يتلمّس السبيل إليها في خفر عظيم ورهبة خاشعة. ويقينُه الوحيد أنّ حقيقة الكينونة التي يبحث عنها لن تتأتّى له إلّا بمقدار ما يصون هو لها حرّيّة الانكشاف والانحجاب: «إنّ الحجب يضمن للاعتلان ماهيّتَه. على قدر ما يضطلع الحجبُ إذًا بهذه الضمانة، يجب عليه أن يكون، في ماهيّته، على نحوٍ يؤهّله للحجب. فالانحجاب يضمن على قدر ما يحجب. كلاهما هما الأمر عينه، وهما لذلك قابلان للقول في الكلمة عينها»[1]. معنى هذا التفسير الذي أنشأه هايدغر في مأثورات هِراقليطس أنّ انحجاب الكينونة يضمن لها أن تنبسط في حقيقتها حين تصون الكائناتُ لها حرمتَها. كلا الانحجاب والاعتلان يطبعان كينونة الكائنات بطابع الاختلاف الجوهريّ. فالكينونة حين تنكشف، تهب الكائنات شيئًا من حقيقتها. ولكنّها حين تنحجب، تمنح الكائنات أيضًا شيئًا من حقيقتها. في كلتا الحالتَين تأتي الكائناتُ إلى حقيقتها، إمّا من موقع انكشاف الكينونة الجزئيّ فيها، وإمّا من موقع انحجاب الكينونة الجزئيّ فيها. فانكشاف الكينونة إظهارٌ لبُعد من أبعاد التحقّق المنجز في الكائنات، وانحجاب الكينونة إظهارٌ لبُعد من أبعاد الإمكان الرحب اللصيق بهذه الكائنات عينها.

من جرّاء هذا كلّه، انتهى هايدغر إلى النظر في الاختلاف الأنطولوجيّ الناشط بين الكينونة والكائنات. وفي ظنّه أنّ رسالة الفكر الإنسانيّ المعاصرة ينبغي لها أن تتدبّر معاني هذا الاختلاف. فكر الاختلاف هو الذي يعتمده هايدغر لينوب مناب ميتافيزيقا التمثّل والتطابق. معنى هذا الاختلاف أنّ الكينونة لا تنفصل عن الكائنات، وأنّ الكائنات لا تنفصل عن الكينونة. ومع ذلك، فإنّ الكينونة لا تستغرقها الكائناتُ، لا في تنوّعها الرحيب، ولا في انتشارها الكثيف، ولا في فراداتها المتمايزة. ثمّة اختلافٌ جوهريٌّ يجعل الكينونة هي الكينونة، ويجعل الكائنات هي الكائنات. فالكائنات تقوم في الكينونة، والكينونة تتجلّى في الكائنات. إلّا أنّ قيام الكائنات في الكينونة لا يجعل الكائنات، على رحابتها، موضع التجلّي الأكمل للكينونة. وتجلّي الكينونة في الكائنات لا يجعل الكينونة خاضعةً لسلطان الكائنات في وقوعيّتها أو واقعانيّتها التاريخيّة[2].

---

[1]ـ هايدغر، هِراقليطس. بداية الفكر الغربيّ. المنطق. مذهب هِراقليطس في اللوغوس، الأعمال الكاملة، الجزء 55، فرانكفورت، كلوسترمان، 1987، ص 138.

"Das Verbergen verbürgt dem Aufgehen sein Wesen. Indem dieses Sichverbergen also verbürgt،muß es so wesen،daß es verbirgt. Das Sichverbergen verbürgt،indem es verbirgt. Beides ist das Selbe und daher sagbar in dem selben Wort" (Heidegger،Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos،GA 55،Frankfurt،Klostermann،1987،S. 138).

[2]ـ يعتقد بعضُ المفسرّين أنّ اعتصام هايدغر بالاختلاف الأنطولوجيّ يساعده على كسر الطوق الجدليّ الذي أنشأته الأنظومة الهيغليّة في سعيها إلى صهر المتباينات كلّها في بوتقه الروح المطلق. راجع:

A. Renaut،«La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie. De Heidegger à Hegel»،Les Études philosophiques،n° 4،octobre-décembre 1977،p. 491.

للكينونة إذًا منفسحٌ من الحرّيّة يتيحه لها انعقادُ حقيقتها، في منطوقها الإغريقيّ الأصليّ (aletheia)، على تعاقب الانكشاف والانحجاب فيها. فالطبيعة تستطيب الانحجاب[1]، على حدّ ما كان يردّده أهل الإغريق الأوائل. ومن ثمّ، لا بدّ للإنسان، عند هذا المنعطف الخطير، من أن يحزم أمره ويستجلي مقامه من بين جميع الكائنات التي تستوطن الكون الرحيب. فهو، من بين جميع هذه الكائنات، الكائن الوسيط الذي يعاين ويتدبّر كيفيّات انسلاك الكائنات الأخرى في الكينونة. هو منسلكٌ في الكينونة على غرار انسلاك جميع الكائنات الأخرى فيها. بيد أنّ لانسلاكه كيفيّةً ينفرد بها، عنيت بها كيفيّة الوساطة والرعاية. لذلك وصفه هايدغر، في المرحلة الثانية، براعي الكينونة. والراعي، في المفهوم البدويّ، يصاحب القطيع في ترحاله، ويسهر على تحرّكه، ويصونه من المسالك المؤذية والانحدارات القاتلة.

لا غرابة أن ينصرف هايدغر، من بعد ذلك، إلى التبصّر في كيفيّات العلاقة الناشطة بين الكينونة والإنسان. فالكينونة تهب نفسَها في الإنسان كعطيّة منبثقة من قوامها الأصليّ الوهّاب. ذلك أنّ الكينونة هي، بحسب هايدغر، فعلُ وهب وعطاء وجود. الكينونة جودٌ أصليٌّ يُفصح عنه هايدغر في العبارة الألمانيّة الشهيرة (es gibt): «ليس الحدث نتاجًا لشيء آخر، بل العطاء عينه الذي تمنح عطيّتُه المغنية وحدها شيئًا كفعل الوهب. حتّى الكينونة عينها هي في عوز إلى فعل الوهب هذا لكي تبلغ إلى خاصّتها بما هي إقبالٌ إلى الحضور»[2]. هذا الفعل الوهبيّ الذي لا فاعل له إنمّا يدلّ على الوهب الأصليّ المنبجس من فيضٍ ذاتيّ لا هويّة له ولا علّة سوى هويّة الفيض الذاتيّ وعلّة الفيض الذاتيّ. أمام هذا الفيض الذاتيّ للكينونة يقف الإنسان موقف العرفان والشكران، يغمره شعورٌ بمديونيّة كيانيّة تستحثّه على ملازمة الكينونة ورعايتها وصونها. المديونيّة المعطوفة على الامتنان تُفضي بالإنسان إلى الوثوق بتجلّيات الكينونة في تضاعيف الزمان والركون الهنيّ إليها. فإذا بالكينونة، وقد جادت بذاتها في الكائنات، وخصوصًا في الإنسان، تستدعي هذا الإنسان إلى

[1]ـ راجع هايدغر، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 262-263.

Heidegger،Vorträge und Aufsätze،op. cit.،S. 262- 263.

[2]ـ هايدغر، على دروب اللغة، الأعمال الكاملة، الجزء 12، فرانكفورت، كلوسترمان، 1985، ص 247.

"Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem،aber die Er-gebnis،deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein "es gibt" gewährt،dessen auch noch «das Sein» bedarf،um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen» (Heidegger،Unterwegs zur Sprache،GA 12،Frankfurt،Klostermann،1985،S. 247).

في موضع آخر، يوضح هايدغر أنّ الكينونة ينبغي أن تُدرَك كعطيّة منبثقة من فعل الوهب: «إنّ التفكّر في الكينونة تفكرًا ملازمًا لها يقتضي أن تُترَك الكينونة كأساس للكائن (...) من أجل فعل الوهب. فالكينونة، بما هي عطيّةٌ من فعل الوهب هذا، لها موقعها في الوهب» (هايدغر، في قضيّة الفكر، الأعمال الكاملة، الجزء 14، فرانكفورت، كلوسترمان، 2007، ص 6).

Heidegger،Zur Sache des Denkens،GA 14،Frankfurt،Klostermann،2007،S. 6.

مشاركتها بهجة الإفصاح عن ذاتها. وإذا بالإنسان، وقد انفرد عن الكائنات بكونه هو موضع تجلّي الكينونة (الدازاين)، يُسلم أمره إليها، وينساب في مجراها العذب الجميل، وينضمّ إلى حيويّتها الدفّاقة المتوهّجة.

هذا كلّه في الأصل البهيّ. أمّا في مصطرع التاريخ، فإنّ معطوبيّة الوجود غالبًا ما تضطرّ الإنسان إلى نسيان الكينونة. ينضاف إلى هذا أنّ الكينونة، بما هي حرّيّةٌ مطلقةٌ في الانكشاف والانحجاب، قد يحلو لها أن تمتحن الإنسان بإعراضها عنه وانكفائها إلى حميميّة ذاتها. فإذا بالتاريخ الإنسانيّ ينقلب مسرحًا لتواطؤ المعطوبيّة الإنسانيّة والحرّيّة القدَريّة التي تمتلكها الكينونة[1]. بذلك يتّضح فهم هايدغر للتاريخ الذي يعاين فيه سطوةً قدَريّة للميتافيزيقا المتغافلة عن سرّ الكينونة. الميتافيزيقا، في نظر هايدغر، هي زمن نسيان الكينونة. منذ النشأة الأولى عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، حاولت الميتافيزيقا أن تُخضع الكينونة لمقولات المبدإ والعلّة والقيمة والمفهوم[2]. فإذا بها تعتمد التمثّل الذهنيّ الذي يضع الكائنات والكينونة في قوالب التصوّر المفهوميّ الضابط. ويبدو أنّ هايدغر هو الذي أتى، بحسب اعتقاده، لإعتاق الكينونة من زمن النسيان الميتافيزيقيّ المتعاقب منذ خمسة وعشرين قرنًا. لكنّه ليس وحيدًا في هذا الميدان. فهو يستعين تارةً بأهل التفكّر الإغريقيّ الأوائل، وتارةً بالنابغين من الشعراء الذين تحسّسوا عمق الهوّة التي باتت تبعد الإنسان عن السكنى الهنيّة في أرض الكينونة.

من جرّاء هذا التواطؤ بين المعطوبيّة الوجوديّة والحرّيّة القدَريّة التي تمتلكها الكينونة يصيب الإنسانَ والكينونةَ كليهما معًا ضربٌ من المحدوديّة القاهرة. فالإنسان محدودٌ لأنّه كائنٌ مائتٌ يقترن وجودُه بجود الكينونة الأصليّ. والكينونة محدودةٌ لأنّ حركة انكشافها وانحجابها مقترنةٌ بالفهم الأنطولوجيّ الأعمق الذي يكتسبه الإنسانُ من جرّاء انفتاحه على تجلّيات الكينونة في الكائنات. في منتهى المطاف، تغدو المحدوديّة هي السمة الغالبة للوجود برمّته. وليس للإنسان أو حتّى للكينونة من مهرب يعتقهما من محدوديّتهما. والأغرب أنّ التاريخ يتحوّل موضعًا لتحقّق هذه المحدوديّة المزدوجة حيث يصعب على الإنسان، في رعايته للكينونة، أن يضمن استقامة علاقته بالكينونة، واستقامة فهمه لها، واستقامة حضورها فيه وحضوره فيها. فالتاريخ كلّه يُضحي تموّجًا

[1]ـ يعتقد هايدغر أنّ الكينونة هي التي تفرض أحكامها على تاريخ الميتافيزيقا، فتوزّع حقباته وفاقًا لتعاقب اعتلاناتها وانحجاباتها (راجع هايدغر، دروب الغابة، الأعمال الكاملة، الجزء 5، فرانكفورت، كلوسترمان، 1977، ص 338).
Heidegger،Holzwege،GA 5،Frankfurt،Klostermann،1977،S. 338.

[2]ـ راجع هايدغر، مبدأ العلّة، الأعمال الكاملة، الجزء 10، فرانكفورت، كلوسترمان، 1997.
Heidegger،Der Satz vom Grund،GA 10،Frankfurt،Klostermann،1997.

وتقلّبًا في الكينونة بين الكشف والحجب، وفي الإنسان بين الفهم والنسيان. أمّا تصوّرات التاريخ الهيغليّة المتوقّلة إلى قمم الاكتمال والتحقّق والمماهاة، فهي تناقض مناقضة صريحةً ما يذهب إليه هايدغر في تصوّره لمثل هذا التواطؤ الذي لا يني ينشط بين محدوديّة الكينونة ومحدوديّة الإنسان، أي بين محدوديّة الحرّيّة القدَريّة في الكينونة ومحدوديّة المعطوبيّة الوجوديّة في الإنسان. ينجم عن ذلك كلّه أنّ المذاهب الإنسانيّة التي تدّعي وضع الإنسان في موضع السيّد المتسلّط على الكون تخطئ خطأً فادحًا لأنّها تهمل واقع المحدوديّة المزدوجة. من الأفضل إذًا أن يُعرض الإنسان عن هذه المذاهب، وأن يكفّ عن بناء التصوّرات الإنسانيّة المخالفة لهذه المحدوديّة. فالإنسيّة الحقّة هي التي تصون المحدوديّة، وتضمن مقام الصدارة للكينونة الجوّادة، وتُفرد للإنسان مقام الراعي الساهر والرقيب الوديع.

4. من الإنسيّة الأنطولوجيّة الإغريقيّة الأولى إلى الإنسيّة الميتافيزيقيّة الحديثة

لا ريب في أنّ التصوّر الإنسانيّ الأنسب لمقام المحدوديّة المزدوجة هو الذي يستلهم الاختبار التفكّريّ الإغريقيّ الأصليّ. فالإنسان، في نظر مفكّري الإغريق السابقين لسقراط وأفلاطون وأرسطو، هو صاحب الدهشة الخفرة أمام رحابة الكينونة، يُذهله كيف تنطوي الكائناتُ في حضن الكينونة من غير أن تذوب وتتلاشى. في هذ الزمن الأوّل، كان الإنسان يحترم احترامًا عظيمًا سرّ انكشاف الكينونة في الكائنات وسرّ انحجابها أيضًا. فكان، في انذهاله، جزءًا من الكون، يصاحب الأشياء والعناصر والكائنات في تفتّحها ونموّها وتطوّرها وذبولها وتقهقرها وانعدامها. لم يكن يجرؤ على الانفصال والتمايز والاستعلاء، بل كان جلّ همّه أن يترصّد مجرى الأمور، ويتعقّب حركة الأشياء، حتّى إذا ارتسم وجهٌ جديدٌ عليها سارع إلى التأمّل فيه والاتّعاظ به. كان الإغريق الأوائل يعتقدون أنّ الكائنات لا تبلغ إلى حقيقتها الناشبة في الكينونة من جرّاء إعمال النظر الإنسانيّ فيها، بل بالأحرى هي الكائنات التي تنظر إلى الإنسان. ذلك أنّ «الإنسان هو الذي ينظر إليه الكائن»، وهو «الذي يصغي إلى الكائن». فلا يأتيه الخلاص إلّا على قدر ما يُصغي إلى الكائن إصغاء الفهم والانسجام لأنّ دعوته أن يسكن في جوار الكائنات سكنى الإصغاء إلى نداءاتها[1].

حين يتحدّث هِراقليطس وبارمنيدس عن الكائنات وعن الكينونة، فإنّهما لا يستخدمان إلّا اللغة التي تلائم مسرى الانكشاف والانحجاب. واللغة عندهما هي اللوغس (Logos) بما ينطوي

[1]ـ راجع هايدغر، «زمن صورة العالم»، في هايدغر، دروب الغابة، مرجع مذكور، ص 90-91.
Heidegger،"Die Zeit des Weltbildes"،Holzwege،op. cit.،S. 90- 91.

عليه من قدرة ذاتيّة على اقتبال الأشياء في ما يرتسم عليها عفويًّا من أمارات ودلائل[1]. ليست اللغة، في نظر الإغريق الأوائل، إلّا تلك الحاضنة الرقيقة التي تهيّئ للكائنات منفسحًا حرًّا للإفصاح عن ذاتها. الفكر كلّه كان في هذا الزمن الأوّل منسجمًا أشدّ الانسجام مع الكينونة. لذلك قال بارمنيدس بأنّ الكينونة والفكر أمرٌ واحدٌ في منتهى المطاف. هذه القولة الجريئة أذهلت هايدغر لأنّه عاين فيها دنوًّا من سرّ الكينونة يتجاوز كلّ وساطات العقل والفهم واللغة. فالإنسان ليس هو، في المقام الأوّل، عقلًا يتحرّى عن مضامين الأشياء وحقائقها، بل ساهرٌ متأمّل يستقبل في ذاته إيماءات الوجود المنبثقة من الكينونة. أمّا فكر هؤلاء الإغريق الأوائل، فلم يكن في حال من الأحوال فلسفةً عقلانيّةً تجتهد في إنشاء معرفة علميّة بها تدرك جوهر الكينونة وجوهر الكائنات وبها تضبط كيفيّات الاقتران بين الكينونة والكائنات[2]. فالتصوّر السائد في ذلك الزمن كان شديد الاحترام للوحدة الجامعة التي تنتظم فيها كلُّ الأشياء. وما الإنسان سوى الشاهد الأمين على وحدة التناغم هذه وعلى حضور الكينونة المألوف في ثنايا الوجود كلّها.

فهذا بارمبنيدس يستقبل، في نشيده، إيماءات الكينونة من غير أن يُخضعها لإملاءات العقل. الكينونة تنبسط في نشيده من غير وساطة ذهنيّة أو تعقّل إدراكيّ أو وساطة مفهوميّة. انبساط الكينونة في نشيد بارمنيدس استهلالٌ لزمن من التفكّر الإنسانيّ يؤثر حركة الكائنات على اجتهادات العقل، فيضعها في مقام الصدارة. التفكّر الإغريقيّ الأوّل في الكينونة (الأنطولوجيا الأولى)[3] يتقدّم على كلّ ميتافيزيقا ابتكرها الإغريق اللاحقون حين فصلوا الكينونة عن الكائنات ووضعوها في مرتبة العلّة الأولى، وحين سلخوا الإنسان عن الانسجام الكونيّ الأصليّ، فنصّبوه وعيًا يعاين ويستحضر،

---

[1]ـ يتأمّل هايدغر في المقطع 50 من شذرات هراقليطس، فيعاين في اللوغوس مرادفًا للحقيقة لأنّه يضمّ شتيت التجلّيات والانحجابات التي تركن إليها الكينونة، فيجعلها كلّها في مؤتلفٍ من المعنى الخفر (راجع هايدغر، «اللوغوس»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 199-221).

Heidegger، Vorträge und Aufsätze، op. cit.، S. 199- 221.

[2]ـ ينظر هايدغر في هذه الشذرة التي تركها بارمنيدس (الكينونة والفكر هما الأمر عينه)، ويعكف على تدبّر معنى الفكر من حيث اقتباله الهنيّ لعطاءات الكينونة. فإذا به يربطه بما توحيه الكينونة في الفكر من استذكار وامتنان وخشوع. فالفكر مستلٌّ من الكينونة لأنّه معقودٌ على التأمّل الاستذكاريّ الامتنانيّ فيها (هايدغر، ماذا نعني بالفكر؟، الأعمال الكاملة، الجزء 8، فرانكفورت، كلوسترمان، 2002، ص 244-247). ولذلك يعتبر هايدغر أنّ الإغريق الأوائل ما كانوا يتوسّلون بالأدوات المفهوميّة وببناءات القضايا المنطقيّة من أجل التأمّل في معاني الكينونة.

Heidegger، Was heißt Denken?، GA 8، Frankfurt، Klostermann، 2002، S. 244- 247.

[3]ـ كان الإغريق الأوائل ينظرون إلى الكينونة من خلال تأمّلهم في الطبيعة (**phusis**) يعاينون فيها قدرةً عفويّةً تلقائيّة على الاعتلان الذاتيّ والانتعاش المثمر. غير أنّ الطبيعة الإغريقيّة تأنس أيضًا إلى الاختباء والانكفاء والانحجاب (**phusis kruptesthai philei**). راجع هايدغر، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 262.

Heidegger، Vorträge und Aufsätze، op. cit.، S. 262.

وإدراكًا يتناول ويتدبّر، وعقلاً يحاسب ويرتّب ويصنّف ويحكم. أمّا الأصل، فهو أن تنبسط بين الكينونة والفكر وحدةٌ من الانسجام والتكامل تصون مقام الكينونة والكائنات والإنسان معًا[1]. حين يعلن بارمنيدس أنّ الفكر والكينونة أمرٌ واحدٌ، فهذا يعني أوّلاً أنّ الإنسان لا يكون إنسانًا إلاّ على قدر ما يتماهى هو والكينونة. إنسانيّته مستلّةٌ من وحدته الإصليّة مع الكينونة. فهو، قبل أن ينقلب كائنًا حيًّا، وحيوانًا عاقلاً، ورقيبًا محاسبًا، وحاكمًا مفتيًا، ومواطنًا مجتهدًا، كائن الانسجام والتطابق مع الكينونة. فالكينونة هي مقياس التفكّر في الإنسان لأنّ الفكر والكينونة أمرٌ واحدٌ. وقولة بارمنيدس تعني ثانيًا أنّ الكينونة ليست غريبةً عن كيان الإنسان، إذ هي عين الفكر الذي يجعل الإنسان في قربى الانضمام إليها. وما يحدّ الكينونة يحدّ الفكر على السواء. ومن ثمّ، ليس من ضرورة على الإطلاق لإنشاء عمارة معرفيّة تضع الإنسان في مواجهة الكينونة، على نحو ما أتت به الميتافيزيقا الناشئة.

نشأت الفلسفة إذًا، بحسب هايدغر، حين أعرض أفلاطون وأرسطو عن اعتماد هذه الوحدة التناغميّة الأصليّة، وأقاما العقل الإنسانيّ رقيبًا وحسيبًا يستحضر الكينونة في الكائنات بحسب ما تمليه عليه ضرورات الإدراك المنطقيّ في الوضوح والتمايز والتماسك. وصاحبَ نشوءَ الفلسفة تكوّنُ الميتافيزيقا كاجتهاد عقليّ صرف يُهمل الاختلاف الأنطولوجيّ الأصليّ بين الكينونة والكائنات. أوّل الفلاسفة الإغريق الميتافيزيقيّين كان أفلاطون الذي حوّل حضور الكينونة الحرّ في الكائنات إلى جوهر صمديّ صلب هو أشبه بنواة مضمونيّة ثابتة متعالية تهيمن على الكائنات وتُخضعها لمشيئتها[2]. عوضًا من أن تغمر الكينونةُ الكائنات ببهاء خفرها وحشمتها، غدت، في الأفلاطونيّة، هي المثال الأعلى إليه تتطلّع الكائنات، وفيه تعاين قمّة كمالها، ومنه تستمدّ قوام معقوليّتها. الكينونة هي الفكرة المثال التي تختزن كلّ الكمالات وكلّ المعقوليّات وكلّ التصوّرات. لذلك ينشأ بين الكينونة والكائنات شيءٌ من الفصل أو القسمة يثبتها أفلاطون إظهارًا لسموّ الكينونة وتشهيرًا بجوازيّة الكائنات وهبائيّتها، إذ يعتبر أنّ «بين الكينونة والكائن ثمّة فسحة فاصلة (خوريزموس). والكلمة خورا (اليونانيّة) تعني الموضع. في مقصد أفلاطون أن يقول بأنّ الكينونة

[1]ـ راجع هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص 124-131.

Heidegger،Einführung in die Metaphysik،op. cit.،S. 124- 131.

[2]ـ «كلّ الفلسفة الغربيّة هي من الأفلاطونيّة. الميتافيزيقا والمثاليّة والأفلاطونيّة تعني في جوهرها الأمر عينه. وهذه تظلّ القاعدة حتى في المواضع التي تثبت فيها معارضاتٌ أو مذاهب مخالفة لها» (هايدغر، نيتشه. العدميّة الأوروبيّة، الأعمال الكاملة، الجزء 48، فرانكفورت، كلوسترمان، 1986، ص 297).

M. Heidegger،Nietzsche: Der europäische Nihilismus،GA 48،Frankfurt،Klostermann،1986،S. 297.

والكائن قائمان في موضعين مختلفين»[1]. حينئذ يعمد أفلاطون إلى الفصل بين الكينونة والكائنات، فلا تعود الكينونة منغلّةً في الكائنات في هيئة الحضور الخفر، بل تضحي في موضع علويّ يتجاوز الكائنات ويسمو عليها. إنّه موضع الفكرة المثال التي ليست هي من صنع التمثّلات الذهنيّة الذاتيّة، بل صورةُ المعقوليّة الأسمى التي تهب الأشياء قابليّتها للإدراك. وبما أنّ الأفلاطونيّة تعارض بين المعقولات والمحسوسات، أي بين الكينونة والكائنات، وبين الفكرة والأشياء، فإنّ الكينونة تظلّ، بما هي كينونة، منقوصة القوام لأنّ الأفلاطونيّة ربطتها، بوصفها صورةً مثاليّة للأشياء، بالأشياء عينها التي تجسّد هي عين جوهرها. فتنحدر الكينونة إلى مصفّ الكائن الأسمى، كائن المثال الأعلى الذي يرسم في الكائنات صورتها المثاليّة. فتكفّ عن أن تكون هي الكينونة في ذاتها، حاضرةً في الكائنات، ومستقلّةً عنها في الوقت عينه. الأفلاطونيّة جعلت الكينونة الحرّة، التي عاين الإغريق الأوائل أنوار حضورها، بمثابة الكائن الأسمى، فأفقدتها بهاء سرّيّتها، وأقحمتها في معادلة المثال المنشئ للأشياء المحسوسة. والحال أنّ هايدغر كان يرى في تلمّسات الإغريق فهمًا حصيفًا لمقام الكينونة في ذاتها بمعزل عن وظيفتها المثاليّة المعرفيّة التي أسندتها إليها الأفلاطونيّة.

في هذه المرحلة الأولى من نشوء الميتافيزيقا ينبغي أيضًا النظر في مآلات الكينونة عند أرسطو الذي تناول الكينونة في مقولة الفعل أو العمل (الإرغون اليونانيّ). فالكينونة تضحي عنده حضورًا قابلاً للإمساك. الكينونة الأرسطيّة ماهيّةُ الأشياء في قوام حضورها المنجز بانتقاله من القوّة إلى الفعل. ومع أنّ أرسطو حاول إعادة الكينونة من عالم المثُل إلى عالم الواقع، إلاّ أنّ محاولته تظلّ، بحسب هايدغر، مطبوعةً بمعارضته للمثاليّة الأفلاطونيّة. فأرسطو يحلّل الأشياء ويربطها بعللها. وينتقل من علّة إلى علّة حتّى يفضي إلى العلّة الأولى، أي الكائن الأوّل الذي يكتمل فيه الفعلُ على وجه الإطلاق. غير أنّ هذا الكائن الأوّل يسلخ الكينونة عن الكائنات ويحبس عليها في دائرة الكمال الأعلى. فإذا بالميتافيزيقا الأفلاطونيّة تنقلب مبحثًا في الأنطولوجيا اللاهوتيّة حيث يعتلي الكائنُ الأوّل سدّةَ الرئاسة على جميع الكائنات. في موازاة هذا كلّه، يعتمد أرسطو تعريفًا جديدًا للحقيقة التي تلَمَّس حيويّتها مفكّرو الإغريق الأوائل. فإذا بها تنقلب تطابقًا جامعًا مانعًا بين الوصف والموصوف. كلّ قول لا يقبض قبضًا على موضوعه لا يليق به أن يدّعي الحقّ. فالحقيقة مانعةٌ للانسياب الحرّ في منفسحات الكينونة الحرّة. الحقيقة الأرسطيّة اجتهادٌ يمسك بالأشياء إمساكًا قاهرًا، فيما الحقيقة الإغريقيّة الأصليّة تفسيحٌ للكينونة وتحريرٌ لها من ضرورات الانسلاك الإكراهيّ في قوالب الوقائع المنجزة.

---

[1]ـ هايدغر، ماذا نعني بالفكر ؟، مرجع مذكور، ص 231. Heidegger،Was heißt Denken?،op. cit.،S. 231

لا عجب، من ثمّ، أن تنتقل هذه الميتافيزيقا الأفلاطونيّة، وقد تعزّزت بالسببيّة والتطابقيّة الأرسطيّة، إلى اجتهادات الفلسفة الغربيّة الحديثة التي نصّبت الإنسان سيّدًا على الكينونة، وأقامت الحقيقة التطابقيّة كيقين مطلق ينبغي الاعتصام به في منتهى المطاف[1]. هذا التحوّلان الخطيران (سيادة الإنسان ويقين الحقيقة) أفقدا الإنسان الحديث صلته العفويّة بالكينونة. فغدا أشبه بالسلطان المتربّع على عرش الكائنات يتصوّرها بحسب مقولاته الذهنيّة الذاتيّة، وينحت لها قوامًا يناسب مقتضيات الوضوح والتمايز والبداهة التي جعلها ديكارت معيارًا للمعرفة الصحيحة. وعليه، فإنّ العقلانيّة الحديثة هي، بحسب هايدغر، وريثةُ الميتافيزيقا الأفلاطونيّة والأرسطيّة التي انتقلت إليها عن طريق الآمِريّة الرومانيّة التشريعيّة التي حوّلت حقيقة الأشياء إلى الاستقامة القانونيّة المطلقة. في الفلسفة الحديثة تحوّلت الكينونة إلى مقام التصوّرات الفكريّة، وتحوّل الإنسان إلى ذات منتجة للأفكار. فأضحت الكينونة هي الطبيعة التي تختزن جميع الكائنات. وأمست الذات الإنسانيّة هي الوليّ الوحيد على الطبيعة، سيادةً وامتلاكًا.

تعاظمت السيادة الإنسانيّة في الفلسفة الحديثة حين أعلن كانط أنّ شروط إمكان الاختبار المعرفيّ هي أيضًا شروط إمكان أغراض هذا الاختبار. معنى ذلك أنّ الأشياء يرتسم قوامُها بحسب بنية الذات العارفة، لا بحسب بنيتها الذاتيّة هي. أمّا الموضوعيّة، فتفوز بها الذاتُ العارفة على قدر ما تُخضع الأشياءَ لمقولات الفاهمة البنيويّة. وبما أنّ الذات هي التي تحكم على الأشياء، فإنّ وعي الذات بذاتها هو أعلى درجات المعرفة الموضوعيّة. وما المعرفة المطلقة التي أصّلها هيغل سوى التعبير عن سقوط الاختلاف الأنطولوجيّ الأصليّ[2] في مصهر الذوبان المثاليّ الذي أنشب المعقوليّةَ في صميم الكائنات. فانتهت كلُّ واقعة إلى معقوليّتها، وانحبست فيها، وأصبحت كلُّ معقوليّة قائمةً في حيّز الواقعة. هو المصهر الهيغليّ الذي قلّص الكينونة وقيّدها في معقوليّة الكائنات، وقلّص الحضور وقيّده في مستحضرات الأشياء المنجزة الجاهزة القابلة للاستخدام. فانصهر التماثل واللاتماثل في قوام الهويّة التطابقيّة المطلقة[3].

أمّا آخر التحوّلات الميتافيزيقيّة المنبثقة من الأفلاطونيّة، فيتجلّى في انتفاضة نيتشه على كلّ

[1]- راجع هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص 20.
M. Heidegger،Einführung in die Metaphysik،op. cit.،S. 20.

[2]- «نسيان الكينونة هو نسيان اختلاف الكينونة عن الكائن» (هايدغر، دروب الغابة، مرجع مذكور، ص 364).
«Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden» (Heidegger،Holzwege،op. cit.،S. 364).

[3]- يعتبر هايدغر أنّ السلبيّة الإنكاريّة التي يعتمدها هيغل في أنظومته الجدليّة لا تُبطل الاختلافيّة اللصيقة بالكينونة. راجع النصّ الذي أنشأه هايدغر في العام الجامعيّ 1938-1939 في سلبيّة هيغل الإنكاريّة ونُشر في المجلّد 68 من مجموعة أعماله الكاملة:
Heidegger،Hegel،GA 5،Frankfurt،Klostermann،1993.

التصوّرات الفكريّة المثاليّة الموروثة. فيلسوف العدميّة المتنفض يقلب الموازين رأسًا على عقب. فيؤثر الكائنات على الكينونة، والصيرورة على الثبات، والإبداعات المتفلّتة على الإنجازات المقيّدة، والحياة المتفوّرة على المثُل المنتظمة. غير أنّه لا يلبث أن يسقط في متاهات الاقتدار الذاتيّ الذي يحذّر منه هايدغر في الأزمنة الحديثة. فإرادة الاقتدار هي التي تنحت في الكائنات صورة إقبالها إلى الوجود بحيث تنقلب الكينونةُ ثمرة العزم الاقتداريّ الذي تختزنه الإرادة الذاتيّة. فالكينونة، بحسب نيتشه، هي القيمة التي يبتكرها الإنسان المقتدر كلّما أراد أن ينهج لنفسه سبيلاً جديدًا من التفوّق. وما القيم التي ينحتها الإنسان المقتدر سوى الضمانات التي تهيّئ لإرادة الاقتدار أن تنتعش وتنمو وتتعزّز. من أجل ذلك يعتقد نيتشه أنّ إرادة الاقتدار ليست مجرّد ملكة من ملكات النفس الباطنة، بل هي بنيةٌ لصيقةٌ بالوجود منها تغترف الكائناتُ طاقتها وقدرتها على التحقّق الذاتيّ والاعتزام المتمكّن. بناءً عليه، يجب اعتبار نيتشه منخرطًا في سلك الميتافيزيقا الموروثة التي تقيّد الكينونة في نطاق القيمة الهادية: «يتدبّر نيتشه كائنيّة الكائن (die Seiendheit des Seienden) في ماهيّتها بما هي شرطٌ، أي بما هي قدرة تمكين وتأهيل، أي بما هي أغاثون (صلاحٌ وخيرٌ). إنّه يتدبّر الكينونة، كلّيًّا، تدبّرًا أفلاطونيًّا وميتافيزيقيًّا، حتى لو فعل ذلك بكونه معاكسًا للأفلاطونيّة وبكونه مناقضًا للميتافيزيقا»[1]. حين تنقلب الكينونةُ قيمةً يُكسبها الإنسانُ المقتدر للوجود، فإنّ حقيقتها الأصليّة تذوي وتتلاشى لأنّ القيمة هي من صنع الاقتدار المتسلّط، لا من فعل التأمّل الورع.

من جرّاء هذا الاقتدار، تسقط الكينونة على يد نيتشه في غياهب النسيان مرّة أخرى. فتتفاقم مخاطر العدميّة التي تضرب بالوجود على غير هوادة. لا بدّ هنا من تمييز العدميّة التي يقول بها هايدغر من العدميّة التي ينادي بها نيتشه. فعدميّة نيتشه ناشئةٌ من سقوط جميع القيم والمثُل والمبادئ، ومن الإرهاق الذي أصاب الإنسان في الأزمنة الحديثة. فالعالم بحسب نيتشه فقد وحدته وحقيقته وغايته، وانقلب الوجود متعبةً للإنسان الذي غرق في سوداويّة صمّاء. لذلك ينبغي ابتكار الإنسان المقتدر الخليق بابتكار عالم جديد، ووحدة جديدة، وحقيقة جديدة، وغاية جديدة. وفي هذا الابتكار المقتدر يعاين هايدغر رغبةً جامحةً في الهيمنة على حقيقة الكينونة. أمّا العدميّة التي يتحدّث عنها هايدغر، فهي النسيان الشامل المطلق للكينونة[2]، والانكفاء إلى الذات المقتدرة

[1]ـ هايدغر، نيتشه. العدميّة الأوروبيّة، مرجع مذكور، ص 302.
M. Heidegger، Nietzsche: Der europäische Nihilismus، op. cit.، S. 302.

[2]ـ «إنّ ماهيّة العدميّة الملازمة لتاريخ الكينونة هي التخليّ عن الكينونة» (هايدغر، «تجاوز الكينونة»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 87).
«Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus ist die Seinsverlassenheit» (Heidegger، Vorträge und Aufsätze، op. cit.، S. 87).

تتلاعب بالكائنات وتسلخها عن كينونتها الحقّة. وما الاقتداريّة القيميّة التي اعتمدها نيتشه سبيلاً إلى تجاوز عدميّة الوجود سوى ضرب أخير من ضروب العدميّة التي تُسقط حقيقة الكينونة في بؤس النسيان.

في الإنسيّة الميتافيزيقيّة الحديثة تنقلب الكينونة قيمةً يبتكرها الإنسان لها حتّى يستطيع أن يسيطر عليها. وما تاريخ الفلسفة، بحسب هايدغر، سوى مسرى التثبّت من تحوّل الكينونة إلى قيمة قابلة للاستئثار والتلاعب. لذلك كان تاريخ الفلسفة هو عينه تاريخ الميتافيزيقا المهملة لحقيقة الكينونة، منذ الإعراض عن التأمّل الإغريقيّ الأوّل في رهبة اللوغوس أمام تعاقب الانكشاف والانحجاب في الكينونة، ونشأة الأنظومة الأفلاطونيّة المثاليّة، وما أعقبها من ردود مؤيّدة ومناقضة. لا غرابة، من بعد ذلك، أن يعلن هايدغر أنّ تاريخ الفلسفة الذي هو تاريخ الميتافيزيقا عينه، هو أيضًا تاريخ الأفلاطونيّة نفسها، سواء في حركة الانتماء إليها أو في حركة الخروج عليها. في خضمّ هذا التاريخ الضخم عانت الكينونة من النسيان والعوز. إلاّ أنّ العقل الفلسفيّ الغربيّ ما تهيّأ له، بحسب هايدغر، أن يتحسّس مبلغ هذا العوز الناشب في صميم الكينونة. فأعرض عن العدميّة التي صاحبت تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة لأنّه سُحر بقدرة الذات على الوعي وتمثّل الحقائق اليقينيّة. ومن شدّة الإصرار على صدارة الوعي الذاتيّ، أضحى التملّك على اليقين هو في حدّ ذاته عين الحقيقة، وذلك بمعزل عن اقتران الوعي بحركة الكائنات الخارجيّة. فغاب عن الميتافيزيقا أنّ الإنسان، قبل أن يكون وعيًا محضًا، هو من أصله كائنٌ منسلكٌ في العالم. فالعالميّة هي سمةٌ تكوينيّة في الوعي الذاتيّ أغفلت عنها الميتافيزيقا الغربيّة إغفالاً آثمًا انقلب به العالم إلى مجرّد صورة من الصور الرياضيّة التي ينحتها الوعي في يقين التملّك الذاتيّ على الحقيقة. وبذلك أضحى العالم، في صورته الرياضيّة العلميّة هذه، مجمعًا للكائنات المعدّة للمحاسبة النظريّة والاستهلاك العمليّ. ففقدت الكائناتُ حرّيّة ارتباطها بالكينونة، منبسطِ خلاصها الأوحد من سطوة العقل الحسّاب، وانتهت إلى أغراض تتلاعب بها التقنية المعاصرة لتستخرج منها ما به منفعةٌ للإنتاج المتطوّر. وتحوّل الكون كلّه إلى مستودع من الطاقات القابلة للاستخراج والاحتساب والاستهلاك. فكانت التقنية المعاصرة هي، على وجه المفارقة، ثمرة الأفلاطونيّة المثاليّة لأنّها حوّلت الكائنات إلى مجرّد أغراض منفعيّة تتسلّط عليها مثُل القيمة التي تفرضها الذات الإنسانيّة المقتدرة[1].

في هذا المنعطف الخطير أحسّ هايدغر أنّ الإنسان أصبح هو الخطر الأعظم على الوجود لأنّه

[1]ـ راجع هايدغر، «مسألة التقنية»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 9-40.
Cf. Heidegger،"Die Frage nach der Technik"،Vorträge und Aufsätze،op. cit.،S. 9- 40.

عاد لا يدرك أنّ الكينونة ملقاةٌ في غياهب النسيان. فإذا بالبؤس يتعاظم من جرّاء انعدام الشعور بالبؤس (die Not der Notlosigkeit). فالإنسان المعاصر عاد لا يعلم أنّه أعرض عن الكينونة. فهو أمسك عن التفكّر فيها بما هي كينونة، وأخذ يتناولها بما هي مجموعة كائنات قابلة للخضوع والائتمار بأوامره. في هذا الزمن البائس، يدعو هايدغر الإنسانيّة إلى مراجعة ذاتيّة صريحة مؤلمة تؤهّلها للخروج من محنة الضلال الأنطولوجيّ، وتنقذ الكينونة والكائنات من مخاطر الانحلال والانقراض. فإذا به يعلن أنّ مشروعه الفكريّ كلّه عاد لا يُعنى بالإنسان في المقام الأوّل، لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يبادر إلى الحلّ طالما أصرّ على طغيانه التقنيّ الجارف. الخلاص يأتي من تحوّل مباغت يطرأ على الكينونة حين تغمرها قدرةٌ إلهيّةٌ هنيّةٌ تنبثق من انتظام المتربّع الأصليّ (Geviert) الحاوي للمائتين وللآلهة وللأرض وللسماء. حسبُ الإنسان المعاصر أن يستلهم موقف الخشوع الورع الذي اتّسمت به الإنسيّةُ الإغريقيّة الأولى حين ارتضت للإنسان أن يكون الشاهد المتواضع على تجلّيات الكينونة المذهلة في ثنايا الكائنات وفي مطاوي الأشياء. لا بدّ إذًا من توبة إنسانيّة رفيعة تُفضي إلى موقف الترقّب الصابر والاستعداد الخفر والتأهّب المطواع[1].

5. التأصيل الأنطولوجيّ الجديد لماهيّة الإنسان المقبل

من بعد أن وضعت الحرب العالميّة الثانية أوزارها، ترسّخ في ذهن هايدغر الاقتناع بأنّ أغلب الردود التي أتته على كتاب الكينونة والزمان كانت تخطئ في فهم مقاصده الأنطولوجيّة الأصليّة المعقودة برمّتها على مبحث الكينونة. معظم القارئين والمطّلعين كانوا آنذاك يعاينون في تحليل البنية الوجوديّة اجتهادًا في تشييد مذهب إنسانيّ أو إنسيّة فلسفيّة تتجاوز الانسدادات التي أفضت إليها أزمة الفكر الفلسفيّ المعاصر. غير أنّ هايدغر ما كان يأبه لمثل هذه القراءات الخاطئة حتّى استحثّته أسئلةُ الأصدقاء والطلّاب على استيضاح موقفه من المذاهب الإنسانيّة السائدة، وفي مقدّمتها الوجوديّة والجوّانيّة والشخصانيّة. فإذا به يغتنم الرسالة التي وجّهها إليه صديقُه الفرنسيّ جان بوفريه لينشئ شرحًا مستفيضًا يحسم به توجّهه الفكريّ الأنطولوجيّ[2]. قبل ذلك الحين، كان

[1]ـ «ما من تغيير يأتي من دون أن تسبقه مواكبةٌ كشّافةٌ. ولكن كيف تقترب المواكبةُ ما لم يضئ نورُ التأتّي الذي يعاين ماهيّة الإنسان على قدر ما يخاطبها ويستنجدها، أي ما لم يستبصر، وفي استبصاره يقود المائتين على طريق البناء التفكّريّ والشاعريّ؟» (هايدغر، «تجاوز الميتافيزيقا»، محاضرات ومقالات، مرجع مذكور، ص 95).

«Kein Wandel kommt ohne vorausweisendes Geleit. Wie aber naht ein Geleit،wenn nicht das Ereignis sich lichtet،das rufend،brauchend das Menschenwesen er-äugnet،d. h. er-blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden،dichtenden Bauens bringt?» (Heidegger،Vorträge und Aufsätze،op. cit.،S. 95).

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، في هايدغر، معالم الطريق، الأعمال الكاملة، الجزء 9، فرانكفورت، كلوسترمان، 1976.

Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،GA 9،Frankfurt،Klostermann،1976.

هايدغر قد أنشأ في صيف 1935 مدخلاً إلى الميتافيزيقا أبان فيه خطأ التفكّر في الكينونة انطلاقًا من تحليل الاختبار الوجوديّ البنيويّ في الإنسان: «في داخل الكائن في مجمله، لا نستطيع أن نجد أيّ سبب يبرّر لنا أن نبرز، على وجه التحديد، هذه المنطقة من الكائن التي ندعوها الإنسان، والتي ننتمي إليها نحن أنفسنا على سبيل الصدفة»[1].

يعتقد هايدغر اعتقادًا راسخًا أنّ فكره منصبٌّ بكلّيّته على استجلاء مسألة الكينونة. أمّا مسألة الإنسان، فلا تعنيه وتستدعيه إلّا على قدر اقترانها بمسألة الكينونة. تنطوي الرسالة هذه على أجوبة صريحة يُفصح فيه هايدغر عن نظرته الناقدة إلى جميع ضروب الإنسيّات (المذاهب الإنسانيّة) المعاصرة التي اكتفت بترصّد العناصر المكوّنة للاختبار الإنسانيّ، وأغفلت عن حقيقة ارتباط الكائن الإنسانيّ بالكينونة الأرحب التي تشمله وتشمل جميع الكائنات. الفكرُ كلّه ينبغي أن يأتمر بالكينونة ليصبح في المقام الأوّل فكر الكينونة، لا فكر الإنسان: «الفكر، بخلاف ذلك، يرضى باستدعاء الكينونة له حتّى يستطيع أن يقول حقيقة الكينونة (...). التفكير هو التزامٌ تضطلع به الكينونة من أجل الكينونة»[2]. منذ البداية يعلن هايدغر أنّ الكينونة هي التي تبادر إلى استثارة الفكر. واستثارة الفكر لا ترمي إلّا إلى استجلاء معاني الكينونة بحسب ما ترتأيه الكينونةُ عينُها. فالفكر هو الواسطة بين الكينونة والإنسان، تنحصر وظيفتُه في تدبّر العلاقة التي تُنشئها الكينونةُ بالإنسان. فلا يجوز له، والحال هذه، أن يخرج من دائرة استدعاء الكينونة له. لا قدرة للفكر على إخضاع الكينونة لمنطقه ومقولاته وأحكامه. فالفكر، في نظر هايدغر، إمّا أن يكون فكر الكينونة، منبثقًا منها ومفروزًا لخدمتها، وإمّا أن لا يكون على الإطلاق.

في مستهلّ الرسالة، يتصدّى هايدغر للسؤال الأوّل الذي صاغه جان بوفريه على الوجه التالي: كيف لنا أن نعيد لكلمة «إنسيّة» المعنى الأنسب لها؟ فيحاول أن يُظهر مواضع التعثّر في ضروب الإنسيّة التي اختبرها الفكر الإنسانيّ منذ عصر الرومان حيث اقترنت إنسانيّة الإنسان بالقابليّة التهذيبيّة (paidheia) التي ينطوي عليها كيانُه. فاقتران إنسانيّة الإنسان بقابليّته للصقل والاكتساب والمعرفة يُفضي إلى إعلاء القدرات العقليّة التي يستخدمها الإنسانُ من أجل الفوز بمثل هذا الرقيّ

[1]ـ هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص 18.
Heidegger،Einführung in die Metaphysik،op. cit.،S. 18.

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، معالم الطريق، مرجع مذكور، ص 313-314.
"Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen،um die Wahrheit des Seins zu sagen (...). Denken ist l'engagement de par l'Être pour l'Être» (Heidegger،«Brief über den Humanismus»،Wegmarken،op. cit.، S. 313- 314).

الكيانيّ المعنويّ: «إنّ الإنسيّة الأولى، أعني بها إنسيّة روما، وأشكال الإنسيّة التي تعاقبت منذ ذلك الحين حتى الزمن الحاضر، تفترض كلّها «الماهيّة» الأشدّ شموليّة وكأنّه أمرٌ مسلَّمٌ به. ذلك أنّ الإنسان يُعدّ حيوانًا عاقلاً. ليس هذا التحديد ترجمةً لاتينيّة للعبارة اليونانيّة (zoon logon ekhon) وحسب، بل هو تأويلٌ ميتافيزيقيٌّ. هذا التحديد الجوهريّ للإنسان ليس خاطئًا. ولكنّه مشروطٌ بالميتافيزيقا»[1]. تظهر المشكلة إذًا في انتماء هذا التحديد الأنتروبولوجيّ إلى أنظومة التصوّرات الميتافيزيقيّة التي تهمل حقيقة الكينونة، وتحصر اعتناءها بالكائن الأعلى، وتهيمن على الكائنات هيمنةً عقلانيّة مطلقة، مبطلةً الاختلاف الجوهريّ الناشب بين الكينونة والكائنات.

والحال أنّ ماهيّة الإنسان هي في موضع آخر غير موضع الملكة العقليّة. الإنسان هو كائن الانبراء، أو الخروج من الذات والانبساط في حضرة الكينونة. فالوجود الحقيقيّ هو، بحسب هايدغر، إقامة الذات في رحابة استدعاءات الكينونة. والعبارة الصحيحة التي تُفصح عن مثل هذه الإقامة إنّما هي (Ek-sistenz)، أي بحسب الأصل اللاتينيّ الإقامة (sistere) في خارج (ex) الذات: «لا تُقال الإقامة في خارج الذات إلاّ في ماهيّة الإنسان، أي في الطريقة التي بها الإنسان «يكون». ذلك أنّ الإنسان، على قدر اختبارنا، هو وحده المنسلك في قدَر الإقامة في خارج الذات (...). ومن ثمّ، فإنّ ما نسبناه إلى الإنسان من حيوانيّة، في إثر مقارنته بالحيوان، إنمّا يتأسّس هو بعينه على ماهيّة الإقامة في خارج الذات»[2]. يتّضح من هذا كلّه أنّ عاقليّة الإنسان لا تستقيم إلاّ على قدر ما تتأصّل في قابليّته للسكنى في رحابة الكينونة. العاقليّة متأصّلةٌ في قدرة الإنسان على الإقامة في خارج الذات، أي في حقيقة الكينونة وفي استدعاءاتها المتواترة.

ينتقد هايدغر كلّ ضروب الإنسيّة التي تبني ماهيّة الإنسان على قدرات عقليّة محضة، من غير

[1]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 322.
"Das erste Humanismus،nämlich der römische und alle Arten des Humanismus،die seitdem bis in die Gegenwart aufgekommen sind،setzen das allgemeinste 'Wesen' des Menscehn als selbstverständlich voraus. Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Uebersetzung des griechischen zoon logon ekhon،sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist nicht falsch. Aber sie ist durch Metaphysik bedingt" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 322).

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 324.
"Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen،das heißt،nur von der menschlichen Weise zu 'sein'،sagen. Denn der Mensch allein ist،soweit wir erfahren،in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen (...). So gründet auch das،was wir aus dem Vergleich mit dem 'Tier' dem Menschen als animalitas zusprechen،selbst im Wesen der Ek-sistenz" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 324).

أن تراعي طبيعة العلاقة القدَريّة التي تربط الماهيّة الإنسانيّة بانبساط الكينونة في تضاعيف الوجود. فالكينونة هي الأصل الذي يحتوي على كلّ شيء، ويستدعي كلّ شيء، وينكشف وينحجب في كلّ شيء. وخلافًا لما ذهبت إليه الإنسيّة الحديثة، في مناقضتها للمثاليّة الأفلاطونيّة القائلة بتقدّم الماهيّة على الوجود، من أنّ الوجود يتقدّم على الماهيّة، فإنّ هايدغر لا يني يعتبر أنّ كلتا القضيّتين (تقدّم الماهيّة على الوجود وتقدّم الوجود على الماهيّة) مشروطتان بخضوعهما لمنطق الأنظومة الميتافيزيقيّة التي تتناول الماهيّة والوجود كمقولات ثابتة صمديّة منعزلة عن حركة الاقتران الحيّ بانكشافات الكينونة وانحجاباتها. كلتا القضيّتين تهملان حقيقة الكينونة وتقذفان بالإنسان في أزمة الالتباس الأنطولوجيّ. الأصحّ هو القول بأنّ ماهيّة الإنسان تكمن في قابليّته للإقامة في خارج الذات، أي في انبساط الكينونة الرحب. فالوجود، بما هو إقامةٌ في خارج الذات، يكفّ عن معارضة الماهيّة، على غرار ما يجري في إنسيّة سارتر ومذهبه الوجوديّ. فلا تعارض، من ثمّ، بين الماهيّة والوجود لأنّ الماهيّة ليست جوهرًا مثاليًّا منفصلاً عن التاريخ، ولأنّ الوجود، بما هو إقامةٌ في خارج الذات، ليس مطابقًا للواقع العينيّ.

ليس للإنسان إذًا من وجود إلّا على قدر ما تستحثّه ماهيّتُه على الإقامة في خارج الذات، أي في منفسح المنارة (Lichtung) التي تنثرها الكينونة من حولها: «يبسط الإنسان ماهيّته بسطًا يجعله هو الموضع، أي هو منارة الكينونة. كينونة هذا الموضع بعينها تمتلك، هي وحدها، السمة الأساسيّة للإقامة في خارج الذات، أي للإقامة الوجْديّة في حقيقة الكينونة. إنّ الماهيّة الوجْديّة للإنسان تكمن في الإقامة في خارج الذات، وهي الإقامة التي ما انفكّت تختلف عن الوجود، وقد نُظر إليه نظرًا ميتافيزيقيًّا»[1]. يميّز هايدغر الإقامة في خارج الذات (Ek-sistenz) من مجرّد الوجود العينيّ (existentia) الذي تناولته الميتافيزيقا في مناقضته للماهيّة المثاليّة. الإقامة في خارج الذات ليست مضمونًا من المعاني يحتشد في مفهوم مرصوص متماسك، بل هي استثارةٌ وجْديّة للذات من أجل الارتماء في أحضان حقيقة الكينونة. أمّا الوجود العينيّ، فيدلّ في معناه الميتافيزيقيّ على التحقّق الراهنيّ للذات في معترك الوقائع المنجزة. وهو في ذلك يناقض ميتافيزيقيًّا مقولة الاحتمال أو الإمكان أو الجواز. فالمتحقّق هو نقيض المحتمل أو الممكن.

[1]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 325.
"Der Mensch west so،daß er das 'Da'،das heißt die Lichtung des Seins،ist. Dieses 'Sein' des Da،und nur dieses،hat den Grundzug der Ek-sistenz; das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Eksistenz،die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 325).

بناءً على هذا، لا يجوز تعيين هويّة الإنسان بالاستناد إلى مقولة الوجود الميتافيزيقيّة، على نحو ما ذهبت إليه المدارسُ الإنسانيّة في الفلسفة الغربيّة المعاصرة. فإنسانيّة الإنسان عادت لا تُعرَّف بعد اليوم لا بالاستناد إلى كيان الماهيّة، ولا بالاستناد إلى كيان الوجود، بل بالاستناد إلى الخصائص الوجْديّة التي تنطوي عليها إقامةُ الإنسان في خارج الذات. فالإنسان الذي وصفه هايدغر بإنسان الهمّ أو العناية إنّما يقتبل الكينونة في مُنفتحات إقبالها إليه. فإذا به ينقلب هو الموضع الذي فيه تنكشف الكينونة وتنحجب على وقع مراسيم القدَر الذي يملي عليها إمّا الإقبال وإمّا الإدبار. وما الموضع هذا سوى المنارة التي فيها تتكشّف حقيقة الكينونة حين يتعهّدها الإنسان بالعناية الرقيقة[1]. ليس في الإنسان جوهرٌ متقدّم (الماهيّة) ينبغي تحقيقه وإنجازه في واقع عينيّ (الوجود). هذه المقاربة الميتافيزيقيّة تبني الإنسيّات الحديثة على تصوّراتٍ للكينونة تخالف سمات الحرّيّة التي تتّصف بها الكينونة في عمق صميمها، وتتّصف بها علاقة الكينونة بالإنسان في أقصى متطلّباتها.

لذلك أرسل هايدغر قولته الشهيرة في كتاب الكينونة والزمان: «جوهر الإنسان ليس هو الروح من حيث هي مركّب النفس والجسد، بل الوجود»[2]. استنادًا إلى ما أوضحه هايدغر في رسالته في الإنسيّة، ينبغي حمل الوجود على معنى الخروج من الذات والإقامة في خارج الذات. فالجوهر الإنسانيّ هو مُنعقَدُ العلاقات التي تربطه بالكينونة وبالعالم وبالكائنات، ومنها الكائنات الإنسانيّة نظرائه. ثمّة عناصرُ تكوينيّة أخرى في الإنسان افترضتها المذاهبُ الإنسانيّة الحديثة، منها الإنسان العاقل (العاقليّة)، والإنسان الشخص (الشخصيّة)، والإنسان الجسد (الجسديّة)، والإنسان الروح (الروحيّة). غير أنّ هذه العناصر لا يبطلها تحديدُ ماهيّة الإنسان كخروج من الذات وإقامة في منفسحات الكينونة. جلُّ الأمر أنّ هذا التحديد الأنطولوجيّ يصون كرامة الإنسان العليا، ويتجاوز في عمقه ومقتضياته كلّ التعريفات الأخرى الميتافيزيقيّة الانتماء. وحدها علاقة الإنسان بالكينونة تجعله في مقام الرفعة الأنطولوجيّة التي تليق بماهيّته المنفتحة على انكشافات الكينونة الرحبة. أمّا الجسديّة والروحيّة والعاقليّة والشخصيّة، فلا قوام لها

[1]ـ يربط هايدغر إقامة الإنسان في خارج ذاته بإقبال الكينونة إليه في موضع المنارة الذي تنشئه الكينونة لها من جرّاء حيويّتها الذاتيّة («رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 327).

«Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus،indem er das Da als die Lichtung des Seins in 'die Sorge' nimmt. Das Da-sein selbst aber west das 'geworfene'. Es west im Wurf des Seins als das schickend Geschicklichen" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 327).

[2]ـ هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع مذكور، ص 237.

Heidegger،Sein und Zeit،op. cit.،S. 237.

بمعزل عن انتسابها إلى الكينونة وائتمارها بها وانتعاشها فيها. إنّها كيفيّاتٌ وجْديّة تضع الإنسان الدازاين في وصالٍ بالكينونة شديد التطلّب، عنيتُ به وصال الانبساط البنّاء والتملّك الأقصى لأشدّ الإمكانات الثاوية في صميم الكيان الإنسانيّ.

لا غرابة، من ثمّ، أن يُعرض هايدغر عن كلّ المذاهب الإنسانيّة السابقة، فيبتدع لفكره الأنطولوجيّ تصوّرًا للإنسان يتجاوز به المفترضات الميتافيزيقيّة التي تنطوي عليها المذاهبُ الإنسانيّة الأخرى. فالإنسيّة التي يدعو إليها هايدغر تولي مقام الصدارة للكينونة في كلّ شيء، وتروم الاستهداء بإشاراتها الخفرة المبثوثة في ثنايا الوجود، وتفرد للإنسان موضعًا جليلاً على قدر ما تعهد إليه في رسالة الرعاية: «الإنسان هو بالأحرى مقذوفٌ بواسطة الكينونة عينها في حقيقة الكينونة حتّى إنّه، وقد أقام في خارج ذاته على هذا النحو، يصون حقيقة الكينونة لكيما، في نور الكينونة، يظهر الكائنُ على حقيقته ككائن. غير أنّ الإنسان ليس هو من يقرّر هل يظهر الكائنُ وكيف يظهر، وليس هو من يقرّر هل يدخل الإلهُ والآلهةُ والتاريخُ والطبيعةُ في منارة الكينونة، وكيف يدخلون، وهل هؤلاء كلّهم هم في الحضور أو في الغياب، وكيف هم في الحضور أو في الغياب. مجيء الكائن يُبنى على قدَر الكينونة. أمّا بالنسبة إلى الإنسان، فالسؤال المستمرّ هو هل يجد ما هو ملائمٌ لماهيّته، ممّا يوافق قدَر الكينونة هذا. ذلك أنّ الإنسان، انسجامًا مع هذا القدَر، ينبغي له، بما هو الكائنُ المقيم في خارج ذاته، أن يصون حقيقة الكينونة. فالإنسان هو راعي الكينونة. على هذا وحده اقتصر التفكير الناشط في كتاب الكينونة والزمان حين اختُبر وجودُ الإقامة في خارج الذات كعناية»[1]. يبدو من الواضح أنّ الكينونة هي سيّدةُ القرار في كلّ ما يطرأ على الوجود الإنسانيّ. فهي التي تنكشف وتنحجب، وهي التي تبادر وتفعل فعلها في التاريخ. أمّا الإنسان، فليس عليه إلّا أن يراقب حركة الكينونة، ويترصّد اعتلاناتها وانفكاءاتها، ويواكب إقبالاتها وإدباراتها. فالرعاية هي غير السيادة. السيادة للكينونة، والرعاية للإنسان. هذا هو السبيل الأضمن للفوز بانكشاف سليم للكينونة في

[1]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 330-331.

"Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins 'geworfen'،daß er،dergestalt ek-sistierend،die Wahrheit des Seins hüte،damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende،das es ist،erscheine. Ob es und wie es erscheint،ob und wie der Gott und die Götter،die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen،an- und abwesen،entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage،ob er das Schickliche seines Wesens findet،das diesem Geschick entspricht; den diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt Sein und Zeit hinaus،wenn die ekstatische Existenz als 'die Sorge' erfahren ist" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 330- 331).

معترك الاختبار الوجْديّ الإنسانيّ. وكلّ سبيل آخر إنمّا يُفضي إلى تقييد الكينونة وحبسها، وانتزاع حرّيّتها الذاتيّة، وإفراغها من حيويّتها.

لا بدّ، والحال هذه، من تأصيل أنطولوجيّ غير ميتافيزيقيّ لماهيّة الإنسان، به يتهيّأ للإنسان أن يُغني كيانه برحابة المنفسح الذي تستحضره الكينونة حين ترتسم معالمها على محيّا الكائنات. فالإنسان ليس قائمًا في ذاتيّة بُرجيّة منغلقة. كيانُه يستقيم على قدر ما ينخرط في سلك التجلّيات المتعاقبة التي تبسطها الكينونة من أمامه: «ليس الدازاين سوى التعرّض لقدرة الكينونة الفائقة»[1]. معنى هذا القول أنّ الإنسان، بما هو كائنٌ قائم في خارج ذاته في موضع انكشاف الكينونة، يكتنز في كيانه كلّ اختبارات الانفتاح على تنوّع الإدلاءات التي تُفرج عنها الكينونةُ في مختلف ميادين الوجود. والحال أنّ الكينونة هي الكلّ في الكلّ، تمنح الكائنات المدى الحيويّ الذي يهيّئ لها الاعتلان والتحقّق، وتضمن لها الحيّز الخفر الذي يرسم فيها القابليّات العظيمة التي ما فتئت تتجاوز حدود هذين الاعتلان والتحقّق: «أمّا الكينونة، فما هي؟ الكينونة هي ما هي عليه في ذاتها. هذا ما يجب على الفكر المقبل أن يتعلّم اختبارَه وقولَه. فالكينونة ليست هي الله، وليست هي أصلاً للعالم. الكينونة هي إذًا أشدّ بُعدًا من كلّ كائن، وهي مع ذلك أقرب إلى الإنسان من كلّ كائن، سواءٌ أكان هذا الكائن صخرةً أم حيوانًا أم عملاً فنيًّا أم آلةً، سواءٌ أكان هذا الكائن ملاكًا أم إلهًا. فالكينونة هي الأقربُ. غير أنّ هذه القربى تظلّ للإنسان هي الأبعد على الإطلاق»[2]. لا شكّ في أن مثل هذا البُعد يحمله هايدغر على معنى بُعد الكينونة الحرّة من الإنسان، وعلى معنى بُعد الإنسان المكره من الكينونة. للكينونة، بحسب هايدغر، أحكامُها وأسبابُها، حين تبتعد عن الإنسان. وبُعدها يشبه مراسيم القدَر التي تَضطرّ الكينونةَ إلى الانكفاء والبُعد. أمّا بُعد الإنسان، فيأتيه من تسلّط ذاتيّته على الكائنات، حين يتوهّم أنّه في مداناة قصوى لحقيقة الكينونة، فيما هو عالقٌ بالكائنات دون الكينونة.

انسجامًا مع هذا التناول الجذريّ لماهيّة الإنسان في اقترانه بحقيقة الكينونة، يذهب هايدغر

---

[1]ـ هايدغر، نشائد هولدرلين جرمانيا والراين، الأعمال الكاملة، الجزء 39، فرانكفورت، كلوسترمان، 1989، ص 31، 34.
Heidegger،Hölderlin Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"،GA 39،Frankfurt،Klostermann،1989،S. 31،34.

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 76 – 77.
"Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen،muß das künftige Denken lernen. Das 'Sein' – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende،sei dies ein Fels،ein Tier،ein Kunstwerk،eine Maschine،sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 331).

إلى اعتبار الكينونة هي بعينها العلاقة الناشطة بين الإنسان وحركة الإقامة في خارج الذات، أي في وصال الإنسان بحقيقة الكائنات. فالكينونة هي التي تستثير في الإنسان الإقامة الوجْديّة في خارج الذات، وهي التي تجعل هذه الإقامة موضعًا سنيًّا لاعتلان حقيقتها. أمّا الإنسان، فيظنّ أنّه، في إقامته الوجْديّة هذه، قد اقترب من حقيقة الكينونة اقترابًا صائبًا، في حين أنّه ما انفكّ عالقًا بالكائنات وبطريقة إقباله إلى الكائنات. ذلك أنّ الكينونة هي، في منتهى المطاف، علاقة القربى بين الكينونة والكائنات، تلك العلاقة التي يخيّل للإنسان أنّه أمسك بها كلّما اجتهد في إدراك حقيقة الكائنات. لذلك كانت الكينونة هي السرّ الأقصى في الوجود: «إنّ الأمر الوحيد الذي يودّ بلوغَه الفكرُ الذي يجتهد أن يُفصح عن ذاته في كتاب الكينونة والزمان، إنّما هو أمرٌ بسيطٌ. فالكينونة، بما هي محض كينونة، ما برحت سرًّا، ما برحت تلك القربى المجرّدة التي تنطوي عليها القدرةُ التي لا تُكره على شيء»[1]. أفضل الإدراك هو إذًا السكنى في بساطة الأمور حيث تظهر الكينونة كالشبكة الخفيّة التي تربط كلّ شيء بكلّ شيء. هي، بحسب هذه البساطة، الموئل الأعمق الذي منه تأتي الكائنات بعضها إلى بعض حين يدركها الإنسان في خروجه من ذاته إليها. هذا كلّه عاد لا يقوى العقلُ الميتافيزيقيّ على تصوّره وضبطه في قوالب المقولات المألوفة. لذلك لا بدّ من لغة أخرى تُفصح عن هذه البساطة المرتسمة في قوام الشبكة الرابطة.

لا غرابة، من ثمّ، أن يبتدع هايدغر كلّ هذه الاصطلاحات الجريئة لكي يعبّر بها عن تلمّساته المتأنّية لسرّ الكينونة. حتّى اللغة عينها تكفّ عن وظيفتها كأداة للتعبير، فتضحي هي مسكن الكينونة: «لكنّ الإنسان ليس كائنًا حيًّا وحسب، يمتلك اللغة، علاوةً على امتلاكه طاقات أخرى. اللغة هي بالأحرى مسكن الكينونة الذي فيه يقيم الإنسان، وقد حلّ في هذا المسكن، في خارج ذاته، وذلك على قدر ما ينتمي هو إلى حقيقة الكينونة، وقد تعهّدها بالرعاية»[2]. فحوى القول أنّ اللغة تتجاوز هويّتها الميتافيزيقيّة كأداة تعبير يتصرّف بها الإنسان وفاقًا لمصالح اختباراته المعرفيّة الخاصّة. اللغة، بما هي مستودع الأمان الذي تركن إليه الكينونة في ترحالها، إنّما

[1]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 333.

"Das Einzige،was das Denken،das sich in Sein und Zeit zum ersten Mal auszusprechen versucht،erlangen möchte ist etwas Einfaches. Als dieses bleibt das Sein geheimnisvoll،die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 333).

[2]ـ هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 333.

"Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen،das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins،darin wohnend der Mensch ek-sistiert،indem er der Wahrheit des Seins،sie hütend،gehört" (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 333).

تستدعي الإنسان ليُصغي هو إلى الكلام المنبثق من إشارات الكينونة الناطقة فيها. وقد تنطوي إشارات الكينونة على قدرات تعبيريّة تتجاوز ما تحمله الكلماتُ من مألوف المعاني المتواترة. فاللغة الملائمة هي التي تتيح للكينونة أن تنطق في كلماتها من غير أن تُغلق على هذا النطق في تعريفات ضيّقة الحدود.

في اجتهاد أخير لاستجلاء ماهيّة الإنسان، يتأمّل هايدغر في فعل الوهب المجّانيّ الذي تنطوي عليه الكينونة حين تُقبل إلى الكائنات. فالكينونة تجود من ذاتها على الوجود. وقد يصحّ القول بأنّ الكينونة هي في صميمها جودٌ لا ينقطع. أمّا العبارة الألمانيّة التي يستخدمها هايدغر (es gibt)، فتدلّ على أنّ الكينونة ليست جوهرًا صلبًا قابلاً للتبليغ التلقائيّ. إنّها حيويّة الجود العفويّ تقوم، بما هي كينونةٌ حرّةٌ، في مقام التأتّي (Ereignis) الهنيّ حين يلاقيها الإنسان في سكناه الوديعة وفي مداناته الخفرة لها. في التأتّي الهنيّ تستضيف الكينونةُ الإنسانَ الدازاين في جوارها[1]، فيقترن كلاهما في حركة الجود المتبادل. وعلى قدر ما يرعى الإنسان حقيقة الكينونة، في تعاقب انكشافها وانحجابها، يهيّئ، بمشيئة الكينونة عينها، موضعًا جليلاً لسكنى الكينونة في اللغة. فإذا بالتأتّي يعبّر عن انضمام الكينونة والإنسان الدازاين كليهما في حيويّة الانبساط الجوّاد التي تستطيب الإقامة في مؤدّيات اللغة الخلاّقة.

في هذا كلّه ترتسم الحدود القصوى التي بلغ إليها هايدغر في معاينته لماهيّة الإنسان، وقد غمرتها حيويّةُ الكينونة واستقطبتها استقطابًا. ومن هذا كلّه تنبثق كلُّ الخلاصات التي يعيد بها هايدغر النظر في موروثات الأنظومة الميتافيزيقيّة في تطلّبها لمعاني الوجود قاطبةً. فهو، من جرّاء انقلابه الأنطولوجيّ الخطير، أخذ يراجع مسائل التاريخ (تجاوز سطحيّة المجرى الحدَثيّ الظاهريّ في التاريخ والاسترشاد بمراسيم الكينونة في إحياء التاريخ القدَريّ الحقيقيّ)، والفعل الإنسانيّ (الإعراض عن التسيّد الإراديّ والركون إلى صنائع الكينونة الهنيّة الصائنة لطبائع الكائنات)، والأخلاق (الكفّ عن الحاكميّات الماورائيّة الرادعة والآمريّات الخارجيّة الوازعة والسكنى المهذَّبة في محضر الأشياء)، والتقنية (الإمساك عن معانفة الطبيعة والاكتفاء باستثمار الموارد الطوعيّة التي تفرج عنها الطبيعة في انسيابها العفويّ)، والعلوم (اجتناب الإكراهات الحسابيّة الرياضيّة ومحاذرة الاصطناعات الكيانيّة المستنسخة الموازية للكائنات

[1]ـ «الإنسان هو جار الكينونة» (هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، مرجع مذكور، ص 342).
«Der Mensch ist der Nachbar des Seins» (Heidegger،"Brief über den Humanismus"،Wegmarken،op. cit.،S. 342).

البشريّة والكائنات الطبيعيّة)، والسياسة (الإقلاع عن إخضاع المدينة لأحكام الاستبداد الغرائزيّ المنفعيّ والانتظام في أحكام المعيّة المصغية إلى مقتضيات العدل المنبثقة من قوام الأشياء)[1]، والتديّن (الزهد في استحضار الألوهة القهريّ والاستجابة لنداءات الإله الأخير المنكفئ في عوزه إلى الكينونة السليمة في انتظام المتربّع الأصليّ الذي يحوي الآلهة والناس والسماء والأرض). وطفق يتفحّص في هذه المسائل الجوهريّة بواطنها ودواخلها ومضامينها ومدلولاتها بالاستناد إلى الانقلاب الأنطولوجيّ الخطير الذي استثاره حين وضع الكينونة في مقام الصدارة، وقرن بها كينونة الكائن الإنسانيّ في إقامته المطّردة في خارج ذاته. فالإنسيّة الأنطولوجيّة لا تملك في ذاتها إلّا العوز الشديد إلى نداءات الكينونة واستدعاءاتها[2]. هو عوز الراعي الذي يصاحب القُطعان أنىّ ترحّلت، وفي يقينه أنّه يسترشدها في خطواتها إلى مرعى المعاني الخصيب. قيمة الإنسان الراعي تأتيه من مناداة الكينونة له، لا من إمساكه هو بحركة الكينونة في التاريخ. فالإنسان مقذوفٌ في الوجود من أجل صون حقيقة الكينونة. وكلّما صان في الكينونة حقيقتها، تسنّى له أن يصون حقيقته هو أيضًا. ومن ثمّ، ليس الإنسان سوى طاقة الصون الأصليّة التي تستنهضها الكينونة في سكناها الوديعة في منزلها الأحبّ، منزل اللغة التي لا تني تستضيف في هيكلها ضروبًا مذهلة من التجلّيات المغنية.

6. اقتران الإنسان بالكينونة ومعاثر العودة إلى البساطة الأصليّة الأولى

يحار المرء في تقويم ما بلغت إليه تأمّلات هايدغر في حقيقة الكينونة وفي ماهيّة الإنسان. الانطباع الأوّل أنّ هايدغر كان يريد أن يذكّر الناس بالحقائق البديهيّة الأصليّة التي تفترضها كيفيّاتُ انسلاك الإنسان في مجاري الوجود التاريخيّ. جلُّ كلامه، قبل المنعطف وبعده، ينحصر في ضرورة إعتاق الإنسان من الألبسة المصطنعة التي فرضتها عليه الاجتهاداتُ الفلسفيّة منذ أن خبت

[1]ـ ظنّ هايدغر في يوم من الأيّام أنّ الاشتراكيّة القوميّة التي نادى بها هتلر تستطيع أن تنقذ ألمانيا من وطأة المعسكرين الرأسماليّ والشيوعيّ. فانحاز إليها في بعض كتاباته. ولكنّه ما لبث أن أيقن مبلغ الضلال الذي سقطت فيه النازيّة المؤلّهة للجرمانيّة الصافية. فاستقال من رئاسة جامعة فرايبورغ، وابتعد عن مناورات النازيّة، وأكبّ في أملياته الجامعيّة التي ألقاها في فلسفة نيتشه (1936-1940) ينتقد الانحراف النازيّ، ويعلن أنّ الاشتراكيّة القوميّة لا تستطيع أن تنقذ التاريخ من التيهان الميتافيزيقيّ. راجع:
Mouchir Basile Aoun،La cité humaine dans la pensée de Martin Heidegger lieu de réconciliation de l’être et du politique،Paris،L’Harmattan،2e éd.،2016.

[2]ـ يفاجئ جاك دريدا المدرسة الهايدغريّة حين ينعت الأنطولوجيا الهايدغريّة بانتمائها إلى إنسيّة متّصلة بالإنسيّات الحديثة. ويستند في نعته هذا إلى مكوث هايدغر في فضاء الميتافيزيقا التي ينتقدها. ذلك أنّ مقولات الأصالة الإنسانيّة، والاختلاف المنشئ للهويّة، والانكشاف الواهب للمعنى، واقتران الإنسان بالعالم اقترانًا مغنيًا لإنسانيّته، هي كلّها مقولاتٌ تدلّ، بحسب دريدا، على بقاء هايدغر في فضاء التفكير الميتافيزيقيّ الذي فيه تنسلك إنسيّتُه الراغبة في إنقاذ الإنسان من الضلال والتحلّل. راجع:
J. Derrida،Marges de la philosophie،Paris،Minuit،1972،p. 153- 156.

أنوار اللمعان الإغريقيّ الأوّل، وضلّ الفكرُ في متاهات الذاتيّة العاقلة الحسّابة. ديدنُه المؤرق أن يذكّر الناس بضرورة الائتمار بما تُفرج عنه الكينونة من إشارات الإقبال الخفرة. فالكينونة هي كلّ شيء لأنّها ثاويةٌ منغلّةٌ في جميع الكائنات. وهي لا شيء على الإطلاق لأنّ ما من كائن، مهما سما قدرُه، يستطيع أن يُظهرها في ملء قوامها. هي الأغنى والأفقر، وهي الأرحب والأضيق، وهي الأقدر والأضعف. هي الأشدّ قدرةً على الانكشاف، وهي الأشدّ قدرةً على الانحجاب.

ولكن أين موقع الإنسان، في نهاية المطاف، من هذه الكينونة المربكة؟ لا بدّ هنا من التذكير بأنّ هايدغر، قبل المنعطف وبعده، ما انفكّ يربط مسألة الإنسان بمسألة الكينونة. وقد تنوّع الربطُ بتنوّع المواضع التي تناولها هايدغر، وتنوّع المخاضات التي انتابت فكره. فها هوذا يتعرّض للارتجاجات المدويّة التي أثارها نيتشه في إعلانه الصاخب عن موت الله وانتشار العدميّة المطلقة. فيقف موقف المتأمّل المتبصّر في معاني ارتباط المسألة الميتافيزيقيّة ببنية الإنسان الأنطولوجيّة. ولا يلبث أن يسأل عن سبب اقتران الاختلاف الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائنات ببنية التفكّر الاستفساريّ اللصيقة بكينونة الكائن الإنسانيّ: «إذا كان انفطار طبيعة الإنسان على الميتافيزيقا، وكانت نواة هذا الانفطار كلاهما يقومان في هذا التمييز بين الكينونة والكائن، بحيث تنجم الميتافيزيقا عن هذا الانفطار، فإنّنا، برجوعنا إلى هذا التمييز، إنّما نفوز بأصل الميتافيزيقا، وبالفعل عينه نفوز بمفهوم للميتافيزيقا أكثر أصالةً. إنّ ما سبق أن توجّهنا إليه بالسؤال، على نحو غير دقيق[1]، ألا وهو علاقة الإنسان بالكائن، ليس هو، في عمقه، سوى التمييز بين الكينونة والكائن، وهو التمييز اللصيق بانفطار الطبيعة الإنسانيّة. فالإنسان، إذًا، بما أنّه يميّز على هذا المنوال، يستطيع بسبب ذلك فقط أن يسلك في نور الكينونة ويتصرّف بإزاء الكائن، أي أن يقيم في العلاقة بالكائن، ممّا يعني أن يتحدّد هو ميتافيزيقيًّا وبواسطة الميتافيزيقا. ولكن أفيكون هذا التمييز بين الكينونة والكائن هو انفطار الطبيعة، وعلى الإطلاق، هو نواة انفطار الطبيعة في الإنسان؟ فما هو إذًا الإنسان؟ فيمَ تقوم الطبيعة «الإنسانيّة»؟ ماذا تعني هنا الطبيعة، وماذا يعني الإنسان؟ ممَّ ينبغي الانطلاق في تحديد الطبيعة الإنسانيّة وكيف ينبغي تحديدها؟ يجب إذًا أن يكون هذا التعيينُ لماهيّة طبيعة الإنسان في طور الإنجاز ويجب أن يُنجز، إذا ما أردنا أن نبيّن في هذه الماهيّة أنّها مفطورةٌ على الميتافيزيقا، وإذا ما أردنا حتّى أن نبرهن أنّ التمييز بين الكينونة والكائنات هو نواة هذا الانفطار. ومع ذلك، هل نستطيع على الإطلاق أن نحدّد ماهيّة الإنسان (ماهيّة طبيعته) من دون أن نراعي التمييز بين الكينونة

[1]ـ يشير هايدغر هنا إلى كتاب الكينونة والزمان والسعي الأوّل غير المكتمل إلى استخراج البنى الاختباريّة الوجوديّة التي يحملها الإنسانُ الدازاين في صميم كيانه.

والكائن؟ هل ينجم هذا التمييز فقط من جرّاء طبيعة الإنسان أم أنّ طبيعة الإنسان وماهيّته تتحدّدان، في الأصل وعلى وجه العموم، على أساس هذا التمييز وانطلاقًا منه؟ عندئذ لا يكون التمييز فعلاً ينجزه الإنسانُ من بين أفعال أخرى، وهو ما عدا ذلك قد سبق أنّه كائنٌ، لا بل إنّ الإنسان لا يستطيع أن يكون إنسانًا إلّا على قدر ما يترامى في هذا التمييز ويعتصم به. فالإنسان، بما هو متأصّل ميتافيزيقيًّا وفي الميتافيزيقا، هو عالقٌ تحت حكم الكينونة والكائن، يتنازعان على حمله إليهما بما هو كائنٌ منفتحٌ منسلكٌ في ما هو منفتحٌ. تبعًا لهذا القدر المحتوم يتلبّث الإنسانُ الميتافيزيقيُّ في «التمييز». من ثمّ، ينبغي لماهيّة الإنسان أن تُبنى على «تمييز». أفليس ذلك فكرةً عجيبة ؟ إنّها، بلا ريب، فكرةٌ عجيبةٌ لأنّ هذا التمييز هو نفسه غير محدَّد في ماهيّته، بُني في الهواء كصورة هوائيّة»[1]. في هذا النصّ الأساسيّ يتبيّن في جلاء عظيم أنّ مسألة الإنسان ما انفكّت تربك هايدغر، وأنّ إخضاع ماهيّة الإنسان للكينونة ولما تقتضيه من تمييز بينها وبين الكائنات ما برح في صلب الحقائق الكبرى التي يعتصم بها هايدغر. فالإنسان هو إنسانٌ لأنّه أوّلاً مقيمٌ في منفسحات اعتلان الكينونة، ولأنّه ثانيًا يميّز تمييزًا حصيفًا بين الكينونة والكائنات. من جرّاء الإقامة في هذه المنفسحات ومؤالفة الاختلاف الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائنات، يضحي الإنسانُ كائنًا ميتافيزيقيًّا. إلّا أنّ هذه السمة الميتافيزيقيّة التي يفترضتها هايدغر في ماهيّة الإنسان لا تعني قابليّة الإنسان للاعتراف بعالم غيبيّ ماورائيّ إلهيّ يتجاوز رحابة الكينونة عينها. فالكينونة هي الرحابة المطلقة، وفيها تنضوي كلُّ الكائنات وكلُّ الاختبارات، حتّى اختبارات المقدّس، واختبارات الإلهيّ، على نحو ما أوضح ذلك هايدغر في رسالة الإنسيّة. جلّ الأمر أنّ الميتافيزيقا هي السبيل الذي يُتيح التمييز بين الكينونة والكائن، وأنّ الإنسان لا يبلغ إلى عمق إنسانيّته إلّا على قدر ما يعتمد مثل هذا التمييز.

من الفوائد الطيّبة التي حملتها هذه المراجعة الفكريّة الأصوليّة (العودة إلى الأصول الإغريقيّة) تحريرُ الإنسان من الهويّات المصطنعة التي فرضتها عليه الأنظوماتُ الميتافيزيقيّة المضلِّلة المتعاقبة. الإنسيّة الأنطولوجيّة الراعية للكينونة بحسب استلهامات الفكر الإغريقيّ الأوّل لا تفترض في الإنسان القادر على هذا التمييز سوى التجرّد الكامل، والفقر المطلق، والإخلاء الذاتيّ. فالإنسان ليس هو ذلك المؤتلف المربك الذي تنضمّ فيه ثلاثةٌ من المكوِّنات المتقابلة، عنيتُ بها الجسد والنفس والروح، بل هو محض مشروع مقذوف في العالم. والإنسان ليس كائنًا عابرًا في وادي الآلام يترقّب انعتاقه وارتقاءه إلى مصفّ الخلود الأبديّ، بل هو كائنٌ مفطورٌ على الموت المحتّم

[1]ـ هايدغر، نيتشه. العدميّة الأوروبيّة، مرجع مذكور، ص 318-319.
M. Heidegger‹Nietzsche: Der europäische Nihilismus‹op. cit.‹S. 318- 319.

الذي يُغلق فيه بالتتويج جميعَ إمكانات إقباله إلى ذاته وإلى الكينونة. والإنسان ليس هو كائنًا قائمًا في ذاته يمتلك كلّ عناصر الهويّة الذاتيّة المنيعة، بل هو كائنٌ يستمدّ كيانه من انسلاكه الحتميّ في العالم، واشتباكه الضروريّ بنظرائه الكائنات الإنسانيّة الأخرى، وتفاعله المطّرد بإمكانات الفهم التي تأتيه من سياق الإقامة في خارج ذاته. والإنسان ليس هو قدرةً عقليّة على التمثّل الذهنيّ النظريّ التصوّريّ المفهوميّ، بل هو قابليّةٌ عفويّةٌ تتحسّس، في غير تمثّل عقليّ، حقائق الكائنات التي تكشفها له تجلّياتُ الكينونة وانحجاباتُها على حدّ السواء. والإنسان ليس هو طاقةً على التعقّل الحسّاب والتدبّر الضابط والتفقّه المهيمن، بل هو إمكانٌ محضٌ للخروج المطّرد من الذات والإقامة في المنفتحات التي تشرّعها الكينونةُ أمامه. والإنسان ليس هو في مقام المخلوق العبد (اليهوديّة)، ولا في مقام المخلوق الابن (المسيحيّة)، ولا في مقام المخلوق الخليفة (الإسلام)، ولا في مقام الهباء المنتزع من الجسم الإلهيّ الكونيّ (الروحانيّات الآسيويّة). والإنسان ليس هو في وضعيّة الصورة المنحلّة عن المثال الأعلى (أفلاطون)، ولا في وضعيّة الحيوان العاقل (أرسطو)، ولا في وضعيّة الذات المتيقّنة المقتدرة (ديكارت)، ولا في وضعيّة الذات الناظمة للكون والمريدة لأفعالها (كانط)، ولا في وضعيّة التحقّق الذاتيّ الأكمل في الوعي المطلق (هيغل)، ولا في وضعيّة التفوّق الخلّاق (نيتشه)، ولا في وضعيّة الأنا المتعالية المنشئة للكون ولأغراضه (هوسّرل).

هذا كلّه، لعمري، جميلٌ وواعدٌ. بيد أنّ مثل هذا التحرير الأنطولوجيّ الجذريّ أفضى بالإنسان إلى استسلام مربك لمشيئة الكينونة. فالأنطولوجيا الهايدغريّة أوشكت أن تنحت للكينونة قوامًا مستقلًّا، ومشيئةً حرّة، ومزاجًا فريدًا، وقدَرًا لعوبًا مُلزِمًا. أضحت الكينونة، تحت ريشة هايدغر، هي الحاكم المطلق في الكون وفي العالم وفي التاريخ وفي وجود الناس. هي تقرّر أن ينقلب الفكرُ الإغريقيّ الأصليّ ضربًا من الميتافيزيقا النسَّاءة المضلِّلة المهملة لحقيقة الكينونة، وذلك على يد أفلاطون وأرسطو وكلّ اجتهادات الفلاسفة في العصور الوسطى والعصور الحديثة. وحدها ترسم أنّ اللغة الشعريّة هي أقرب إليها من اللغة النظريّة العقليّة المفهوميّة المقولاتيّة المجرّدة. لها أن تستدعي الإنسانَ إلى الحضور والانبساط أمام حقيقتها، ولها أن تمنع نفسَها عنه حتّى يشقى في معانفته لنفسه ولنظرائه وللكائنات المحدقة به. يثق هايدغر بالكينونة ثقةً تبلغ به إلى حدود الخضوع الهنيّ والترقّب الجذلان. وما جولاته في تراثات الفكر الشعريّ والصوفيّ، في الغرب وفي الشرق، سوى الدليل على أنّ الفلسفة الغربيّة كلّها هي، في نظره، في ضلال النسيان، لا تقوى على مداناة سرّ الكينونة لأنّها ابتُليت بمصائب الذاتيّات العقليّة القاهرة. والأدهى أنّ نسيان الكينونة هو أيضًا من فعل الكينونة عينها. أمّا الإنسان النسّاء، فهو شريكٌ متواطئ.

كيف السبيلُ إذًا إلى النظر النقديّ الموضوعيّ في مثل هذه المراجعة الأصوليّة الجذريّة؟ المشكلة الكبرى أنّ هايدغر، في نظر مؤيّديه، يصعب انتقادُه لأنّه يعتقد اعتقادًا راسخًا أنّه يفكّر في ما يتجاوز كلّ تفكير[1]، أي في النطاق الذي يتعدّى كلّ فهم. فالانتقادات، في رأيه وفي رأيهم، تعجز عن إصابته لأنّه في منطقة من البساطة المطلقة يستحيل فيها الانتقاد المستند أصلاً إلى بناءات الميتافيزيقا. في منطقة البساطة هذه كلُّ شيء يصبح ممكنًا، الأمر ونقيضه، نسيان الكينونة وتذكّرها، انحجاب الكينونة وانكشافها. شأنه في ذلك شأن هيغل[2] الذي استبق المعارضة واستدخل في جدليّته الدمَّاجة كلَّ قابليّات المعاكسة والمعاندة والمحايلة والنقد والنقض والهدم.

ولكنّ الواجب الفكريّ يستحثّ الجميع على المساءلة المستنيرة. والمساءلة إنّما تبدأ بالبدايات الأولى، أي بالانقلابات المفهوميّة التي ساقها هايدغر في شأن الكينونة. يعتقد هايدغر أنّ الكينونة هي سرّ، لا يني ينكشف وينحجب وفاقًا لمزاجه الحرّ، وهو قعرٌ لا أساس له[3]. ليست هي مفهومًا، وليست هي وحدة، وليست هي كلمة، وليست هي جوهرًا، ولا كائنًا من الكائنات. أطلق عليها، في مرحلة متأخّرة، اسم الكِوان (Seyn)، وقد غيّر رسم المصطلح الألمانيّ. في الوقت عينه، الكينونة قائمةٌ في أصل كلّ شيء، وهي في نظره مناط السؤال الفلسفيّ الأوحد. كثيرون يعاينون مبلغ الإرباك الذي يستثيره فكرُ الكينونة الجديد الذي ينادي به هايدغر. والحال أنّ أرسطو سبق فأشار إشارةً بيّنة إلى أنّ مبحث الكينونة (الأنطولوجيا) يستحيل الخوضُ فيه لأنّ الكينونة لا تستطيع أن تكون هي بعينها ذاتًا من جرّاء تكثّرها في الكائنات، ولا تستطيع أن تكون هي بعينها محمولاً أو صفةً من جرّاء كونها هي بعينها الكينونة. ذلك أنّ مبحث الكينونة يبدو وكأنّه لا اسم له ولا هويّة من جرّاء عسر مركبه: «إنّ ارتباك الخطاب

---

[1]ـ راجع:
J. Derrida، Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais، Paris، Flammarion، 1990، p. 1441.

[2]ـ يجزم لوك فيري وآلان رونو أنّ هايدغر ظلَّ أسير الهيغليّة في ما أثارته من مناقشة حادّة في شأن بلوغ الأنظومة الجدليّة إلى أقصى تعابيرها. فناقدُ الإغلاق الهيغليّ لا يني يتفاعل هو والأنظومة الهيغليّة. راجع:
L. Ferry، A. ,Renaut، «Heidegger en question. Essai de critique interne»، Archives de philosophie، 41 (4)، 1978، p. 610، note 57.

[3]ـ يذهب بعض مفسرّي الفكر الهايدغريّ، ومنهم على سبيل المثال جان بوفري وآلان رونو، إلى أنّ القعر الذي يتحدّث عنه هايدغر يشبه، في وجه من الوجوه، القعر الذي كان شِلينغ يتأمّل فيه. راجع:
A. ,Renaut، «La nature aime se cacher»، Revue de métaphysique et de morale، 81 (1)، janvier-mars 1976، p. 88; M. Vetö، De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand، t. II، Grenoble، Jérôme Million، 2000، p. 266.

الإنسانيّ في الكينونة يضحي التعبير الأوفر أمانة عن جواز الكينونة»[1]. إذا كان الأمر على هذا النحو، فهل يجوز بناء المراجعة الأصوليّة لتاريخ الفلسفة الغربيّة كلّها على إرباك أصليّ لا فكاك منه؟ ذلك أنّ الكينونة ليست حضورًا دائمًا في ذاتها، بل انسيابٌ حرٌّ في تضاعيف الزمان[2]، تطرأ عليها عاديات الزمان وملابساته وتعاقباته المتوتّرة. فليس في المستطاع ضبطها وقولبتها وتطويعها والإفصاح عنها في قولة واحدة، أو تعريف واحد، أو مفهوم واحد. تبلغ الجرأةُ بهايدغر حدود مساءلة أصول التفكّر عينها حيث يعلن عن رفضه للطريقة التي تناول فيها الفكرُ الإنسانيّ مسائل الطبيعة والفكر واللغة: «لماذا كان يجب على اللوغوس وكذلك على العقل، في زمن سبق أن كان مُبكرًا، أن يُسمَّيا، في مُنفتح الطبيعة، كموضعَين لتأصيل الكينونة، وأن تُبنى، استنادًا إلى ذلك، كلُّ معرفة؟»[3]. ليس من تفسير لهذا الاعتراض سوى الطلب من الناس الكفّ عن اعتماد ما ألفه الفكرُ البشريّ منذ ما يقارب خمسة وعشرين قرنًا من البحث الفلسفيّ. دعمًا لمثل هذا الاعتراض، يقترح هايدغر أن ينعت الكينونة بالعدم أو أن يساوي بين الكينونة والعدم حتّى ينقذ الكينونة من كلّ ما تلبّس بها من صياغات ورداءات لا تليق بغناها الفائق الوصف. في البحث الذي يحمل عنوان ما الميتافيزيقا؟، يغوص هايدغر في معاني العدم والإعدام والانعدام، وينظر نظرًا ناقدًا في المعادلة التي أنشأها هيغل بين الكينونة والعدم. وفي اعتقاده أنّ التساوي بين الكينونة والعدم في الميتافيزيقا الهيغليّة لا يرتبط باللامحدوديّة التي تحملها الكينونة ويحملها العدم على حدّ السواء، بل يرتبط بقدرة العدم على إظهار طاقة التجاوز في الكينونة، وإظهار أثر الكينونة في إبراز إمكانات العدم[4]. تنشأ القربى الناشطة بين الكينونة والعدم من قدرة العدم على كشف غيريّة الكينونة في أقصى ما تحمله من استفزاز للعقل الإنسانيّ.

بيد أنّ العدم لا يُتّكل عليه في بناء الخطاب الإنسانيّ المتماسك الصائب القابل للإبلاغ.

---

[1]ـ أنظر:

P. Aubenque، Le problème de l'être chez Aristote، Paris، PUF، 1962، p. 489.

[2]ـ ذهب بعضُهم إلى مقارنة سيلان الكينونة بسيلان المادّة في مباحث الفيزياء المعاصرة.

[3]ـ هايدغر، إسهاماتٌ في الفلسفة. في الإرأيغنيس، الأعمال الكاملة، الجزء 65، فرانكفورت، كلوسترمان، 1989، ص 190.

«Warum mußten im Offenen der phusis der logos sowohl wie der nous früh schon als Gründungsstätten des 'Seins' genannt und darnach alles Wissen eingerichtet werden? (M. Heidegger، Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis، GA 65، Frankfurt، Klostermann، 1989، S. 190).

[4]ـ هايدغر، «ما الميتافيزيقا؟»، في معالم الطريق، الأعمال الكاملة، الجزء 9، فرانكفورت، كلوسترمان، 1976، ص 120.

Heidegger، "Was ist Metaphysik?"، Wegmarken، Frankfurt، Klostermann، 1976، S. 120.

فالسرّ الذي يهيمن في كتابات هايدغر على مفهوم الكينونة، حين تتدثّر الكينونةُ بمفهوم العدم، إنّما يجعل الكلام الفلسفيّ كلّه في موضع الالتباس الأقصى. وعليه، يتنازع الفكر الهايدغريّ ضربان من الامتحان، ولاسيّما في كتاباته الأخيرة. فالباحثون في فكر هايدغر، ومنهم بول ريكور، يعتقدون أنّ مقولة الإرأيغنيس ومقولة الوهب غير المسبوق (es gibt) يتأرجحان في كتابات هايدغر الأخيرة بين الاصطفاف في سلك الكلام المعقول الذي يروم البلوغ إلى إفصاح أشدّ أمانةً للكينونة، والانحياز إلى الانغلاقيّة الخطابيّة والإبهاميّة المفهوميّة والتنميقيّة اللغويّة الحوشيّة. ويبدو أنّ هايدغر خضع، في إثر هذا التنازع، للامتحان الأخير، وفي ظنّه أنّه يحرّر أقواله من قواعد الإنشاء وأصول بناء القضايا الفكريّة. فأغوته تحوّلاتُ الخطاب إلى متون مبعثرة، مترجرجة، تؤثر الإخفاء والإضمار والتستّر والتوريات المربكة[1]. وهو، في ذلك كلّه، يحذو حذو الشعراء الصوفيّين الزاهدين في الإبلاغ، على إكثار من الإنشاء الفضفاض الحمّال لأوجه متنافرة من المعاني المتسربلة بحجابات السرّ المصون. والحال أنّ الكينونة، على ما يعتمل فيها من حيويّة وتمدّد ورحابة، لا تستأهل مثل هذه الارتيادات الإنشائيّة الباذخة. إنّها عسيرةٌ على الإدراك لأنّها تشمل كلَّ شيء في الكون وفي الوجود، وفي الزمان وفي المكان، وفي الأعلى وفي الأسفل، وفي المدى المنظور وفي الأفق المحجوب. ولكن هل يجوز الإغراق في سرّيّتها ومضاعفة إرباك العقل الإنسانيّ، لا بل إدانته وحجب الثقة عنه وتعطيل آليّاته وأحكامه وأفعاله بالتذرّع ببداهة محدوديّته؟ والحال أنّ محدوديّة العقل منبثقةٌ

[1]ـ أوجز في هذا الكلام ما أتى به بول ريكور من انتقاد صائب للإنشائيّة الهايدغريّة المربكة:

«Le prix de cette prétention est l’invincible ambiguïté des dernières œuvres، partagées entre la logique de leur continuité avec la pensée spéculative et la logique de leur rupture avec la métaphysique. La première logique place l’Ereignis et le es gibt dans la lignée d’une pensée sans cesse en voie de se rectifier elle-même، sans cesse en quête d’un dire plus approprié que le parler ordinaire، d’un dire qui serait un montrer et un laisser-être، d’une pensée، enfin، qui jamais ne renonce au discours. La seconde logique conduit à une suite d’effacements et d’abolitions، qui précipitent la pensée dans le vide، la ramènent à l’hermétisme et à la préciosité، et reconduisent les jeux étymologiques à la mystification du ‘sens primitif’. Plus que tout، cette seconde logique invite à affranchir le discours de sa condition propositionnelle، oubliant la leçon hégélienne concernant la proposition spéculative، qui est encore proposition. C’est ainsi que cette philosophie redonne vie aux séductions de l’inarticulé et de l’inexprimé، voire à quelque désespoir du langage، proche de celui de l’avant-dernière proposition du Tractatus de Wittgenstein» (P. Ricoeur، La métaphore vive، Paris، Seuil، 1975، p. 398).

من محدوديّة الوجود الإنسانيّ الذي ينظر إليه هايدغر نظرة ريبة وحذر ونفور. وما اللجوء إلى الإرأيغنيس (التأتّي) لوصف اقتران الكائنات بالكينونة واقتران الكائن الإنسانيّ بالكينونة إلّا للتدليل على عجز المفاهيم الميتافيزيقيّة القديمة عن التعبير عن مثل هذه البساطة المطلقة[1]. فالإرأيغنيس مفهومٌ ابتدعه هايدغر من دون الاستناد إلى مقولات الميتافيزيقا حيث لا محلّ له فيها على الإطلاق. إنّه حدث إقبال الكينونة إلى الكائنات وإلى الإنسان من غير تبرير عقليّ أو تسويغ نظريّ. هو حدث الوهب المجّانيّ الأصليّ، وحدث الانسجام العفويّ بين الكينونة والكائنات، وحدث التملّك التلقائيّ للكينونة في الكائنات. في الإرأيغنيس أيضًا قدرةٌ على المشاهدة والشهادة تؤهّل الفكر المستذكر الخفر المتواضع لمعاينة تفتّحات الكينونة في منفسحات الوجود الرحبة. بيد أنّ مقام الشهوديّة الذي يستتليه الإرأيغنيس يعارض معارضةً صريحةً تمثّلات العقل النظريّ الحسّاب.

حقيقة الأمر أنّ هايدغر أراد أن يؤيّد عقلانيّةً لا تتوسّل بالتمثّلات الذهنيّة أو بالتصوّرات. فأين تقع هي هذه العقلانيّة المنشودة؟ أوليس في العقل الإنسانيّ نفسه الذي اختبره الفكرُ الإنسانيّ منذ تلمّساته الأولى وتفتّحاته الواعدة؟ هو يريد عقلاً إنسانيًّا يستجيب لنداءات الكينونة الخفرة ولاستدعاءاتها المباغتة. وهو يريد فكرًا إنسانيًّا يغوص في عمق أعماق الأشياء من غير أن يستجلبها مكبّلةً بمقولاته الذهنيّة المحضة. وهو يريد تناولاً إنسانيًّا يحرص على تعزيز مقامات الانحجاب الناشبة في صميم الكائنات. في حلقات البحث التي كان يعقدها عالم النفس التحليليّ السويسريّ مِدارد بوس (Medard Boss) على تعاقب الأعوام الممتدّة بين 1959 و1969 في تسولّيكون (زوريخ، سويسرا)، أفصح هايدغر عن اقتناعه حين أعلن أنّ «الفنومِنولوجيا هي علمٌ أكثر علميّةً من علم الطبيعة، ولاسيّما حين نحمل العلم على معنى المعرفة الأصليّة، على معنى الكلمة السنسكريتيّة (wit)، أي النظر»[2]. هذا كلّه، لعمري، جميلٌ وخليقٌ باستهلال زمن جديد من النظر الشهوديّ الإنسانيّ الواعد. غير أنّ النظر الذي يتحدّث عنه هايدغر ويُرجعه إلى ثقافات الأزمنة القديمة، عند الشعوب الإغريقيّة أو الهنديّة أو الصينيّة

[1]ـ أنظر الأسلوب الشعريّ والحكْميّ الذي يعتمده هايدغر في التأمّلات التي استودعها كتابه في الإرأيغنيس (هايدغر، إسهاماتٌ في الفلسفة. في الإرأيغنيس، الأعمال الكاملة، الجزء 65، فرانكفورت، كلوسترمان، 1989). وقارن بين أسلوب التحليل والمحاججة في كتاب الكينونة والزمان وأسلوب الاسترسال الحكْميّ والوشي الشعريّ الرمزيّ في كتاب الإرأيغنيس.

Heidegger،Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis،GA 65،Frankfurt،Klostermann،1989.

[2]ـ هايدغر، حلقات بحث تسولّيكون، نشرها ميدارد بوس، فرانكفورت، كلوسترمان، 1987، ص 265.

Heidegger،Zollikoner Seminare،hrsg. von M. Boss،Frankfurt،Klostermann،1987،p. 265.

أو اليابانيّة، لا يستقيم إلّا إذا بنى معايناته وتحليلاته واستنتاجاته وخلاصاته على العقل عينه الذي ينبغي له أن يراعي كيفيّات الإقبال المتنوّعة التي تعتمدها الكينونة في الكائنات. الأمانة العقليّة في استقبال هذه الكيفيّات لا تُبطل الاعتماد على العقل: «إنّ نقد العقلانيّة الميتافيزيقيّة يجب أن يجري انطلاقًا من عقلانيّة مابعد ميتافيزيقيّة، وهي أيضًا عقلانيّة لأنّها، على وجه الدقّة، مابعد ميتافيزيقيّة (...). إنّ هايدغر، في وجه من الوجوه، يحاجج في كتاباته، حتّى ولئن كان ذلك لمناهضة ضروب التضخّم في المحاجّة المنطقيّة. إنّ هذا الاعتماد المضمر على موارد الحجّة يستند هذه المرّة على ما يمكن أن ندعوه «العقلانيّة الحجاجيّة» الأوّليّة (...). ما من دحض للمذهب العقلانيّ يستطيع أن يرمي، بخفّة الاستهتار، المسألةَ التي تتحرّى عن الحوافز (عن الأسباب) وعن مرتكزات هذا النقد الحجاجيّة. أونستطيع أن ننقد العقل من دون العقل (من دون تعليلٍ للأسباب)؟ فالناس ليسوا على هذا القدر من انعدام التعقّل»[1]. فحوى القول أنّ انتقاد العقلانيّات الحديثة لا يستقيم بالإعراض المطلق عن استخدام العقل. أمّا النظر في كيفيّات هذا الاستخدام، فينبغي التفطّن لها في سياق الاعتماد الحتميّ على العقل نفسه، على نحو ما أتت به معظم مدارس النقد المعاصرة، ولاسيّما مدرسة فرانكفورت الألمانيّة على تعاقب أجيالها الثلاثة. أمّا النقد التفكيكيّ الصارم للعقلانيّات الحديثة، فلا يُفضي في أغلب الأحيان إلّا إلى الغموض والإرباك.

المثالُ على ذلك واضحٌ في الكتابات التي يتناول فيها هايدغر مسألة اللغة، وخصوصًا في موضع تعليقه على القصائد الشعريّة، ومنها في هذا السياق قصيدة غيورغ تراكل: «إنّ مثل هذه اللغة (الشعريّة) تصبح هكذا لغةً تُردّد قولتَها، تصبح شعرًا. مَقولُها المبوح به يصون النظمَ

[1]ـ أتى هذا النقد على لسان واحد من أهمّ العارفين بفكر هايدغر:

«La critique de la rationalité métaphysique doit se conduire à partir d'une rationalité postmétaphysique،rationnelle justement parce que postmétaphysique (...). D'une façon ou d'une autre،Heidegger argumente dans ses écrits،même si c'est pour lutter contre les excroissances de l'argumentation logique. Cette prise en compte tacite des ressources de l'argument repose cette fois sur ce que l'on pourrait appeler la « rationalité argumentative » la plus élémentaire (...). Aucune dénonciation du rationalisme ne saurait rejeter du revers de la main la question qui s'enquiert de la motivation (des « raisons ») et des assises argumentatives d'une telle critique. Peut-on critiquer la raison sans raison(s) ? Les hommes ne sont pas à ce point déraisonnables» (J. Grondin،«La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger»،Revue de métaphysique et de morale،1988،n° 93،pp. 23- 24).

الشعريّ كقولٍ هو، في جوهره، غيرُ مَبوح به»[1]. ميلُه الغالب يأنس إلى قصائد الشعراء الكبار الذين ينعتقون من سلاسل الإنشاء المنطقيّ، فيسترسلون في تطلّب الالتماع الحدسيّ الحرّ. هو يجاريهم لأنّه يعاين في قصائدهم فتحًا للمعاني لا طاقة للعقلانيّة الحديثة على تمثّله واستساغته. غير أنّ هذا الفتح يكبّله هايدغر بقيود الإبهام، فيحجب القول في تعارض المبوح به وغير المبوح به، في حين أنّ الفكر الإنسانيّ يروم الوضوح حتّى في القضايا الوجوديّة العسيرة، ويطلب الفهم الصائب حتّى في حقول التعبير الرمزيّ الهائجة.

أراد هايدغر للإنسان أن يسكن في الأرض شاعريًّا[2]، أي منفتحًا على نداءات الكينونة وقابلًا لانفعالات الأشياء فيه. والشاعريّة، في أصلها اليونانيّ القديم (poiesis)، تدلّ أيضًا على الإبداع المسالم للطبيعة. ولكن كيف يتهيّأ له هذا كلُّه ما لم ينعم بوضوح الرؤية، وسلامة الإدراك، واستقامة المنهج، ورويّة التبصّر، وجلاء النظر؟ هي مقتضيات النظر العقليّ التي يُجمع عليها أهلُ الفكر في جميع الحضارات. أمّا إذا شاء المرء أن ينعتق منها، فله أن يبرّر ذلك، فيستعيض عن الفكر بالذكر والإنشاد: «الإنشاد والفكر هما الجذعان القريبان من النظم الشعريّ، يخرجان من الكِوان (Seyn) ويمتدّان بلوغًا في حقيقته»[3]. من الواضح إذًا أنّ هايدغر يؤثر اللغة الشعريّة على اللغة الفلسفيّة لأنّه يعاين في الشعر قدرةً مذهلة على اختراق حجاب السرّ المصون المضروب على كينونة الكائنات. لا ضرر في ذلك على الإطلاق. ولكن ينبغي الاعتراف بأنّ إعلان هايدغر انتهاء زمن الفلسفة واستهلال زمن التفكّر إنّما يدلّ على رغبته الصادقة في انتهاج سبيل جديد من البحث في الكينونة وفي الكائنات وفي الوجود وفي الإنسان. وهو سبيلٌ لا يجاريه فيه جميع الذين ما فتئوا يتصوّرون للإنسان مقامًا أساسيًّا في الاضطلاع بمسؤوليّة الكون. حتّى هايدغر نفسه يسترهب خلع الإنسان عن مسؤوليّاته

---

[1]ـ هايدغر، على طريق اللغة، الأعمال الكاملة، الجزء 12، فرانكفورت، كلوسترمان، 1985، ص 67.

"Dessen Sprache wird so zur nachsagenden،wird: Dichtung. Ihr Gesprochenes hütet das Gedicht als das wesenhaft Ungesprochene" (Heidegger،Unterwegs zur Sprache،GA 12،Frankfurt،Klostermann،1985،S. 67).

[2]ـ هو عنوانُ بحث أنشأه هايدغر في العام 1951:

Heidegger،"... dichterisch wohnet der Mensch..."،Vorträge und Aufsätze،op. cit.،S. 181- 198.

[3]ـ هايدغر، من اختبار الفكر، فرانكفورت، كلوسترمان، 1983، ص 85.

"Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens. Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit» (Heidegger،Aus der Erfahrung des Denkens،GA 13،Frankfurt،Klostermann،1983،S. 85).

وإخضاعه لإملاءات الكينونة المزاجيّة. فتراه تتنازعه تجاربُ شتّى تعود به إلى إنسيّة مستبصرة متّزنة حكيمة تستفتح أغلاق المعاني من دون أن تمجّد الإبهام والالتباس، وتستطلع آفاق الإصلاح الوجوديّ من غير أن تغمر الوجود الإنسانيّ في ضبابيّات المائتيّة المزهقة[1].

في كتابات هايدغر الأخيرة تظهر حاجةُ الكينونة القصوى إلى الإنسان. فإذا بالإنسان يعود إلى مقامه الذي خلعه هايدغر منه في إثر الانعطافة. فلماذا تؤثِر الكينونة الإنسانَ على غيره من الكائنات؟ أفليس في ذلك اعترافٌ بأنّ الإنسان هو، في منتهى المطاف، المختبِر والمختبَر، والسائل والسؤال والمسألة، والأصل والحقل والمرجع؟ مشكلة هايدغر أنّه لا يعترف إلّا بالكينونة أصلاً في كلّ ابتدار تاريخيّ، ولكنّه يعجز عن فصلها عن الإنسان[2]. فكلاهما مقترنان اقتران العروة الوثقى. أعظم ابتكاراته الاصطلاحيّة نحتُ الإرأيغنيس الذي عاين فيه حدثَ التأتّي الأمثل والاستدخال الاستملاكيّ الأبرز والاستبصار الجوّانيّ الأعرف. والإرأيغنيس هذا أسند إليه هايدغر مهمّة المهمّات، عنيتُ بها الجمعَ اللامنفعيّ واللاعقلانيّ بين الكينونة والإنسان. فالإرأيغنيس يعني «التحوّل الجوهريّ للإنسان من حيوان عاقل إلى دازاين»[3]. فالدازاين، بحسب كتابات هايدغر الأخيرة، عاد لا يعني الموضع الذي تتجلّى فيه الكينونة، بل بالأحرى الموضع وحسب، أي القدرة على البقاء والاستمرار والصمود والخروج من الذات والانبراء في العالم، بالرغم من القدرة الجيّاشة التي تمور بها الكينونة، وبها تضطرب أهواؤها، فتندفع إقبالاً وإدبارًا في قبالة الإنسان الساكن المستكين، المتلبّث المتريّث.

ابتدع هايدغر مفهوم الإرأيغنيس، وعاين فيه انتظامًا للكينونة في الكائنات، وعنوانًا لانسجام الكينونة والكائن الإنسانيّ في مسرى الانقذاف في الوجود. وذهب بعيدًا في ذلك، فأخذ يقارن بينه وبين التاو[4]. ولكن السؤال الأخطر يظلّ يؤرق القارئ الراغب في الفهم. كيف ننشئ مفهومًا

---

[1]ـ يعتبر هايدغر في كتابات ما بعد الانعطافة أنّ الكينونة تستجير الموتَ ملاذًا آمنًا لها في محضن قصيدة العالم، هربًا من أذيّة الكائنات لها حين تكشف لها عن حقيقتها. فالموت هو إذًا «ملاذُ الكينونة في قصيدة العالم» (هايدغر، محاضرات بريمن وفرايبورغ، الأعمال الكاملة، الجزء 79، فرانكفورت، كلوسترمان، 1994، ص 56).

"Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt" (Heidegger،Bremer und Freiburger Vorträge،GA 79،Frankfurt،Klostermann،1994،S. 56).

[2]ـ راجع:

R. M. Miles،"Heidegger and the question of humanism"،Man and World،1989،22،p. 438.

[3]ـ هايدغر، إسهاماتٌ في الفلسفة. في الإرأيغْنيس، مرجع مذكور، ص 3.

"Wesenswandel des Menschen aus dem 'vernünftigen Tier' in das Da-sein" (Heidegger،Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis،op. cit.،S. 3).

[4]ـ راجع:

D. Janicaud،J.-F. Mattéi،La métaphysique à la limite،Paris،PUF،1983،p. 144.

لا يخضع لتدبّر الفهم الإنسانيّ العام؟ هذا الإرأيغنيس الذي خصّص له هايدغر كتابين اثنين هو سرّ الأسرار لأنّه هو الذي يعضد سرّ الكينونة وسرّ الزمان وسرّ الإنسان. فيه تتعالق الأسرار الثلاثة هذه بعضها ببعض. ومن جرّاء هذا التواشج، يظنّ هايدغر أنّه بلغ إلى منتهى البحث في الإنسان، وأنّه أصاب منه مقدار الاستبصار الأقصى. بيد أنّ هذه الإنسيّة المبنيّة على هذا الثالوث السرّيّ تظلّ عصيّةً على الإدراك. فرادتها أنّها تخرج من نطاق الميتافيزيقا الكلاسيكيّة التي استهلّها أفلاطون وأرسطو، كلّ في سياقه الخاصّ. أمّا انعطابها، فناجمٌ عن تناقضها الذي تعانيه معاناةً شديدة حين تُبطل كلّ أنواع الاستخدام العقليّ، ولا تلبث أن تستعين، من غير أن تصرّح بذلك، بطاقات عقليّة في الحفر اللغويّ، والنحت الاصطلاحيّ، والصياغة الشعريّة، والوشي البلاغيّ، والكشف الوجديّ، والنظم البنائيّ الاختلافيّ النافر من كلّ دلالة معنويّة مألوفة.

واقع الحال أنّ هذه الإنسيّة التي ابتكرها هايدغر لم تأتِ من عدم، بل انبثقت من مخاصمة هايدغر لجميع ضروب العقلانيّة الحديثة. محاذرة هايدغر من المذاهب الإنسانيّة المعاصرة ناجمةٌ من ميله الرومنسيّ[1] إلى عراقة التقليد، وتعظيمه المفرط لابتكارات القدماء من أهل الأغريق وسواهم من أصحاب البصيرة في الحضارات الإنسانيّة القديمة، من الذين تحسّسوا سرّ الكينونة الناشب في قوام الكائنات. الميتافيزيقا الرومنسيّة التي نادى بها هايدغر هي التي أفضت به إلى معاداة الإنسيّات المعاصرة وإلى مخاصمة الديمقراطيّة[2]. غير أنّ هايدغر لم يختبر من الإنسيّات إلاّ تلك التي عاين فيها هيمنةً عقلانيّة على الكينونة وعلى الكائنات. أمّا الإنسيّات الأخرى التي تُعلي من شأن اللغة الشعريّة، ومن شأن الرموز الخليقة بإدراكٍ مختلف لغنى الكينونة، فإنّه أغفل عنها أو تغافل، صونًا لتماسك قراءته النقديّة لكامل تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة، منذ تخلّيها عن تحسّسات الإغريق الأوائل. فالإنسيّة البلاغيّة التي أهملها هايدغر قادرةٌ هي على انتهاج سبيل التحسّس الأنسب لسرّ الكينونة. ولكنّ هايدغر شملها بنقده الجذريّ للإنسيّات كلّها[3]. لا غرابة، من ثمّ، أن ينهض غيرُ مفكّر وينتقد هايدغر ويعيب عليه إبطالَه لكلّ موارد العقل البشريّ وحجره للإنسان في صومعة

---

[1]- راجع:

L. Ferry،A. ,Renaut،Heidegger et les modernes،Paris،Grasset،1988،p. 193.

[2]- راجع:

R. Legros،"Sur le romantisme de Heidegger. A propos du livre de Victor Farias"،Le Messager européen،2،1988،p. 190

[3]- راجع:

E. Grassi،«Réhabilitation de l'humanisme rhétorique. A propos de l'anti-humanisme de Heidegger،Diogène،1988،p. 142.

الاستكانة المتأمّلة. فإذا بهم يرشقونه بمعاداة الإنسان[1]، على نحو ما صنع لوك فرّي وألان رونو اللذان يحملان في فرنسا على وجه الخصوص لواء الدفاع عن الإنسان الفرد، الواعي، المستقلّ، المسؤول[2]. وهي كلّها صفاتٌ يُنكرها هايدغر أو يسعى إلى إعادة تأويلها بالاستناد إلى مقام الصدارة الذي يوليه للكينونة. فإذا ما عطّل الفكرُ في الإنسان هذه الملكات والقدرات والصفات والمؤهّلات[3]، فأيّ منقلب ينقلب الإنسانُ في سعيه إلى الاضطلاع بمسؤوليّات الوجود؟ أفيستطيع الإنسان، من بعد ذلك، أن يُسأل عن أفعاله ويحاسب عن أعماله[4]؟ رأس الكلام أنّ تعطيل العقل لا مبرّر له على الإطلاق[5]، لأنّ الأداة الوحيدة الصالحة للتفكّر في معنى الكينونة إنمّا هي العقل وما ينطوي عليه من قدرات وكيفيّات. لا يكفي الإنسان أن يحيا شاعريًّا وأن ينعم بفتوحات صوفيّة إشراقيّة تنهمر عليه من علٍ، وهو في حالة التعطّل العقليّ والاستقالة الذهنيّة وتخدّر الوعي وانكفائه. ولا يُعقل أن تُسند إلى الكينونة جميع صفات المسؤوليّة والابتدار والتقرير والتمييز والحكم، فيما الإنسان متروكٌ على قارعة التاريخ، يسرّه أن تناديه الكينونة حتّى يستجيب لها.

إذا كان الاستشراف والاستبصار والحكم والشروع في الإنجاز والشعور بمسؤوليّة التحقّق والابتكار كلّها أفعالاً ليست من خصائص المسلك الإنسانيّ، بل هي، في بسيط العبارة، استجابةٌ لأوامر الكينونة، فكيف يُعقل أن يستجيب الإنسان لأوامرَ ماهيّة سرّيّة لا تَظهر إلّا في انحجابها في الكائنات ولا يجتمع فيها أيُّ شرط من شروط الوجود التاريخيّ المعقول؟ هل يجوز للإنسان أن يعهد في حياته إلى قوّة سرّيّة كامنة في الأشياء لا قبَل له على استكشافها واستحضارها واستنطاقها؟ يبدو لي أنّ هايدغر استرهب، في بضعة من تأمّلاته، هذه الاستفسارات الخطيرة، فانتابته موجاتٌ من التردّد في تناوله لماهيّة الإنسان. البرهان على ذلك أستقيه، على سبيل

[1]ـ راجع:

L. Ferry et A. Renaut،La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain،Paris،Gallimard،1986; B. Pinchard (dir)،Heidegger et la question de l’humanisme. Fatis،concepts،débats،Paris،PUF،2005.

[2]ـ راجع: L. Ferry et A. Renaut،68- 86. Itinéraires de l’individu،Paris،Gallimard،1987

[3]ـ راجع: A. Renaut،« Qu’est-ce que l’homme ? Essai sur le chemin de pensée de Martin Heidegger »،in Man and World،1976،n° 9،pp. 3- 44.

[4]ـ راجع:

Cf. L. Ferry et A. Renaut،« La question de l’éthique après Heidegger »،in Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (éd.)،Les fins de l’homme à partir du travail de Jacques Derrida،Galilée،1981،pp. 23- 44.

[5]ـ راجع:

L. Ferry et A. Renaut،Système et critique. Essai sur la critique de la raison dans la pensée contemporaine،Bruxelles،Ousia،1984.

المثال، من الالتباس الذي شاب تفسيرَه للإنسان النيتشويّ المتفوّق المقتدر. فهو تارةً (1936-1941) ينظر إلى إنسان نيتشه وكأنّه يرمز إلى سلطان التقنية المعاصرة التي تروم أن تهيمن على الكائنات. وطورًا يغدو الإنسان النيتشويّ، ولاسيّما في كتاب ماذا نعني بالفكر؟، هو بنفسه الصورة التي تهيّئ مجيء المفكّر المنفتح على استدعاءات الكينونة[1]. الإنسان عينه يحمل في طيّاته سمات التناقض والتنازع بين السيادة والرعاية. معنى ذلك أنّ هايدغر كان يمكنه أن يصون للكينونة مقامَها الفريد من غير أن يعطّل في الإنسان طاقاته العقليّة ومقامَه المستقلّ ووعيه المسؤول. ليس من الصعب الفوز بفهم أصيل للكينونة وللكائنات وللإنسان من دون المسّ بصدارة الإنسان في الاعتناء الصريح بالوجود كلّه. فالإنسيّة التي تروم أن تصون الطبيعة لا تزهق الإنسان دفاعًا عن الأشياء والكائنات والموجودات. هذه كلّها إنّما تحظى بمقامها الفريد بفضل الاعتناء الودود الذي يمحضها إيّاه الإنسانُ المدرك لمحدوديّته ولمحدوديّة الكون الأرحب. فما من عائق يمنع على هايدغر الإتيان بتفكّر أصيل في الكينونة يحفظ للإنسان حقوقه الأساسيّة[2]. فالضلال الإنسانيّ الملازم للمحدوديّة التاريخيّة لا يبرّر الارتماء في أحضان القدر الذي تنصّبه الكينونةُ حاكمًا مطلقًا على الوجود.

يتهيّأ لي أنّ هايدغر، حين رام العودة إلى الأصول الإغريقيّة، حمل إليها تأثّره السلبيّ بمقولات الحداثة التي كان يرفضها رفضًا قاطعًا. فإذا به يزرع تراث الأصالة الإغريقيّة في تربة حديثة تضرب بها مخاطرُ النزوع إلى ما بعد الحداثة، وكأنّي به يناصر مُكرهًا مقولات ما بعد الحداثة على قدر ما ينتصر للفتوحات الفكريّة الأصيلة التي أتى بها أهلُ الإغريق الأوائل والتي تنطوي على متشابهات مربكة مع قضايا التبعثر التي أنشأها فكرُ ما بعد الحداثة[3]. بين العودة الأصوليّة والانقذاف الجريء في مخاطر الحداثة غير المكتملة، آثر هايدغر الرجوع إلى الوراء، وفي ظنّه أنّ الأصول تنطوي على مواعيد المستقبل. إلاّ أنّ عودته إلى الأصول تشبه، في وجوه شتّى، ما

---

[1]ـ راجع:

M. Haar،Heidegger et le surhomme»،Revue de l’enseignement philosophique،30e année،1980 (3)،p. 16.

[2]ـ الأمثلة كثيرة على المحاولات التي سعت إلى تجاوز الإنسيّة الفقيرة التي اعتمدها هايدغر واستبدالها بإنسيّة مكتنزة:

D. Jacques،«Fin et retour de l’humanisme. De la domestication de Heidegger par Sloterdijk»،Horizons philosophiques،vol. 17 (2)،2007،pp. 2143-; L. Fontaine-De Visscher،«Un débat sur l’humanisme. Heidegger et E. Grassi»،Revue philosophique de Louvain،vol. 93 (3)،1995،pp. 285- 330.

[3]ـ راجع:

J.-Fr. Lyotard،La condition postmoderne،Paris،Minuit،1979; G. Lipovetski،L’ère du vide. Essai sur l’individualisme contemporain،Paris،Gallimard،1989.

ينادي به فكرُ ما بعد الحداثة من إبطال للذات الفرديّة المتماسكة، وتعطيل للمنطق الاستيضاحيّ البنّاء، وإيثار للعدميّة الخلّاقة والتشتّت المغني والبعثرة الملهمة، واستسلام للإملاءات الالتماعيّة الاختلافيّة، وانقياد للأقدار المكتومة الناشطة في البنى الخفيّة المهيمنة على مسالك الناس. ثمّة شبهٌ مربك بين تحفيزات العودة الهايدغريّة إلى الأصول وتحريضات وعود ما بعد الحداثة. والحال أنّ الحداثة التي نصّبت الإنسان في صدارة الكون، وفرزته لخدمة الوجود والاضطلاع بواجبات التعقّل الحكيم التي ينفرد بها عن غيره من الكائنات، ما برحت في موضع الانعطاب التاريخيّ، تتجاذبها أصوليّاتُ العودة الحالمة إلى زمن الأصالة الإغريقيّة الصافية، وأصوليّات العنف الدينيّ والأيديولوجيّ الشنيعة، وأوهام التفتّت الخلاصيّ والتفكّك السعيد والسيلان الامتزاجيّ التي تحتفي بها اجتهاداتُ مفكّري ما بعد الحداثة في توهّج عنفوانهم البركانيّ.

ولست أرى تنافرًا حادًّا بين الإنسان السيّد والإنسان الراعي. فالسيادة الحقّة هي رعايةٌ للوجود وللموجودات. أمّا الكينونة، فالبحث عن معناها لا يستقيم بتعطيل كلّ ضروب التفكّر الإنسانيّ في حقول علوم الإنسان وعلوم الطبيعة. حين تنفرد الفلسفة بالبحث عن معنى الكينونة، فإنّ هذا الانفراد لا يعني الإعراض عن هذه الحقول، بل الانغماس النقديّ في جميع المباحث التي تتّصل بحدود الكائنات القصوى. والكينونة هي، في عرفي، تعبيرٌ فذٌّ عن هذه الحدود.

اجتهد هايدغر فأصاب في تعزيز مقام الراعي في إنسيّته الأنطولوجيّة. ولكنّه في اجتهاده أيضًا ضلّ ضلالاً مربكًا[1] حين عطّل في الإنسيّة مقام الوعي المسؤول، والحرّيّة الذاتيّة، والعاقليّة المبادِرة البنّاءة. ومع أنّ الوجود الإنسانيّ يكتنفه سرُّ الكون الأرحب، فإنّي لا أستطيب الإقامة في ضبابيّات[2] السرّ وقدَريّات الكينونة. وكما أنّ عاقليّة الكائن الإنسانيّ الأساسيّة ليست المبرّر الكافي لإهانة الكائنات الأخرى والأشياء والوجود والكون والكينونة، كذلك الاستقالة العقليّة ليست الحلّ الناجع في تدبّر محدوديّة الإنسان في رحابة الكون المذهلة وسرّ الكينونة المنطوي فيها.

---

[1]ـ يستبق هايدغر جميع ضروب الانتقاد، فيعلن في عبقريّة التعبير الذي يمتلك ناصيّته أنّ «من يفكّر تفكيرًا عظيماً يضلّ ضلالاً عظيماً» (هايدغر، من اختبار الفكر، مرجع مذكور، ص 81).

"Wer groß denkt،muß groß irren" (**Heidegger**،Aus der Erfahrung des Denkens،op. cit.،**S. 81**).

[2]ـ في المدخل إلى الميتافيزيقا، يقرّ هايدغر بأنّ نيتشه ربمّا كان على حقّ عندما اعتبر أنّ الكينونة هي الدخان الأخير لواقعٍ ما برح يتبخّر في الهواء (هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع مذكور، ص 39).

M. Heidegger،Einführung in die Metaphysik،op. cit.،S. 39.

هايدغر والطاوية

من العدم إلى البحث عن جلاء الفطرة

ديفيد تشاي DAVID CHAI [*]

في هذا البحث الذي يقدمه أستاذ الفلسفة في جامعة تورنتو الكندية، مقاربة لواحدة من أهم منازل التفكير عند مارتن هايدغر، عنينا بها فكرة الجلاء والظهور. فقد عقد الباحث بينها وبين عقيدة جلاء الفطرة في الديانة الطاوية مقارنة سوف يتبيّن لنا معها أن "فيلسوف الدازاين" كان يرنو إلى حكمة الشرق لتعينه على استكناه سر الكينونة والتمييز بين مفهوم العدم وجلاء الحقائق الوجودية.

نشير إلى أن الكاتب استند بشكل أساسي إلى كتاب هايدغر "إسهامات في الفلسفة" من أجل تظهير عناصر اللقاء والاختلاف بين ما قدّمه الفيلسوف الألماني في هذا المجال، وما ينطوي عليه مفهوم الجلاء في الديانة الطاوية في الشرق الآسيوي.

المحرر

حين يتحدث الواحد منا عن هايدغر فمن النادر له أن يذكر الفلسفة الشرقية في الجملة نفسها. وعلى الرغم من أن تأثر فيلسوفنا بالفلسفة الشرق آسيوية قد يجد توثيقاً دقيقاً[1]، إلا أن النظر إلى هذه العلاقة من زاوية الفلسفة المقارنة لا يزال يتطلب الكثير من البحث. من المفاهيم التي تحمل أهمية خاصة والتي شهد معناها تطوراً مستمراً عبر مسار حياة هايدغر كفيلسوف، مفهوم الجلاء (Lichtung). فإذا أخذنا هذا المفهوم على أنه يعني الموقع الذي تنكشف فيه حقيقة الوجود، فإن

---

*ـ أستاذ الفلسفة ـ جامعة تورنتو ـ كندا.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: Nothingness and the clearing: heidegger،Daoism and the Quest for primal clarity

ـ تعريب: سامي اليوسف ـ مراجعة: كريم عبد الرحمن.

[1]ـ تشمل بعض الدراسات البارزة حول تأثر هايدغر بالفكر الشرق آسيوي المصادر التالية:

Graham Parkes،Heidegger and Asian Thought (Honolulu: University of Hawaii Press،1987); Reinhard May،Heidegger's Hidden Sources،trans. Graham Parkes (New York: Routledge،1996); and Ma Lin،Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event (New York: Routledge،2008).

نظرية هايدغر القائلة بأن طبيعة الجلاء السحيقة في عمقها الذي لا يسبر غوره، قد تأثرت دون ريب بالفلسفة الشرقية، وخاصة الفلسفة الطاوية. سوف نرجع إلى كتاب لاوتسي (حوالي القرن السادس قبل الميلاد) المسمى: تاو تي تشنغ وكتاب تشوانغتسي (375-300 قبل الميلاد) الذي يحمل اسمه لنبني حجة مفادها: أن هايدغر عجز في الواقع عن فهم المضامين الكونية لمعنى العدم في الجلاء.

فإذا حملنا مفهوم العدم على الجلاء، فلن تعود علاقتهما علاقة اعتماد متبادل، بل ستخضع إلى حقيقة جوهر الوجود، فلو اعتبر هايدغر أن معنى الجلاء هو معانقة العدم لذاته كما تفعل الطاوية، لربما تمكن من رأب الصدع المفرِّق بين العدم والوجود، وهذه البداية الجديدة التي تمنى الوصول إليها كانت ستمنحه القدرة على أن يقارب مفهوم الوجود من خلالها.

من خلال التركيز على عمل هايدغر «إسهامات في الفلسفة»، سيسعى هذا المقال إلى تبيان مفهوم هايدغر **للجلاء** وكيف يختلف هذا المفهوم عن نظيره الطاوي، ثم ليسلِّط الضوء على العلاقة بين الوجود والعدم ويركز على أهمية دعوة هايدغر إلى القيام «بقفزة إلى هاوية الجلاء» إذا ما كان لنا أن نصل إلى معرفة حقيقة الوجود، خاصة وأن هذه النقطة الأخيرة تفسح المجال أمام مقارنات غنية بالمضامين مع الفلسفة الطاوية التي ترى أن العدم هو مصدر الوجود وكذلك في الوقت ذاته هو الأساس الذي تقوم عليه حرية الوجود.

مفهوم الجلاء

لنبدأ بإلقاء نظرة على الكلمة الألمانية للجلاء، Lichtung، فهي مشتقة من الفعل: lichten الذي يمكن له أن يترجم كتسوية الأرض، أما كاسم فهي تعني الإنارة والانفتاح من غير حجب وموانع. يستخدم هايدغر الكلمة بمعنى فتحة في الغابة خاوية من الموانع، مما يتيح لها المجال كي تلعب دور فضاء موجود باستقلال عن التأثير المتبادل بين وجودها في وجهيه: المستتر والظاهر[1]. أما بالنسبة إلى الإنارة، فمع أن هايدغر كان قد ربط بين الوجود والنور في أعماله المبكرة وخاصة عمله الأشهر: «الوجود والزمن»[2]، فيبدو أنّه قد عاد ليرفض هذا التشبيه في بعض أعماله التي كتبها بعد

[1]ـ أنظر:

Thomas Prufer،"Glosses on Heidegger's Architectonic WordPlay: Lichtung and Ereignis،Bergung and Wahrnis," The Review of Metaphysics44 ،no. 3 (March 1991): 607–12.

[2]ـ حيث قال: «إن قولنا أن الوجود «يشرق» يعني أنه ينجلي في ذاته على أنه الكينونة في العالم. ليس هذا من خلال وجود آخر، بل إنه هو نفسه هذا الجلاء. فقط في كينونة تنجلي وجودياً بهذا الشكل يمكن للأشياء الحاضرة موضوعياً أن تصبح في متناول الإدراك في النور أو أن تستتر عنه في الظلام». أُنظر:

Martin Heidegger،Being and Time: A Translation of Sein und Zeit،trans. Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press،1996)،125

الحرب العالمية الثانية مثل الفقرة التالية في محاضرته حول هيراقليطس:

هل للجلاء والنور أي علاقة مع بعضهما بعضاً؟ من الجلي أن الأمر ليس كذلك! «الجلاء» يتضمن المعاني التالية: الإيضاح، إرساء الأسس، الكشف والبيان؛ لكن هذا لا يعني أنه حيث «يجلِّي الجلاء» سيوجد لدينا بالضرورة الإشراق والسطوع، فما ينجلي هو الحر والمنفتح. وفي الوقت ذاته، ما ينجلي هو بعينه ما يستر نفسه ويخفيها[1].

بحسبما ذكرته الأستاذة «لين ما»، والتي درست الرابطة بين فكر هايدغر والفلسفة الشرق آسيوية بتفصيل دقيق، فقد استخدم هايدغر خمسة فصول من مجموع 18 فصلاً تؤلف كتاب «تاو تي تشنغ» خلال مسار حياته كفيلسوف[2]. من بين هذه الفصول، يبرز الفصل الخامس عشر كالفصل الأكثر أهمية لنقاشنا هذا، فحين يتكلم لاوتسي في هذا الفصل عن حكماء العصور القديمة أصحاب المعرفة المقربة بالطاو (أو المطلق)[3]، يعود ليتساءَل: «من يقدر على تسكين الماء الموحل، ليعيده ببطء إلى الصفاء، ومن يقدر أن يحرك المياه الساكنة، ليعيدها ببطء إلى الحياة؟[4]» وقد عاد هايدغر ليراجع هذه الجملة وإعادة كتابتها بالشكل التالي: «الجلاء يجلب أخيراً شيئاً ما تحت النور، والحركة الخفية في الساكن والصافي يمكن لها أن تجلب شيئاً إلى الوجود»[5].

ولكن إذا ما قارنا بين الفقرتين نجد هايدغر وكأنه يتعمَّد تحويل التركيز عن صفات العدم الكوزمولوجية (الكونية) ـ أي الظلام والسكون ـ ليركز على صفات الوجود –أي الوضوح والهيجان- فإذا كان الجلاء يسلط النور على خفاء الأشياء الباطني فمن أين ينبع الظهور الخفي هذا؟

يقدم لنا «التشوانغتسي»، كتاب الطاوية الكلاسيكي الثاني بعد «تاو تي تشينغ» دليلاً على الإجابة حين يقول: «أُنظر إلى الغرفة المغلقة، البيت الفارغ حيث يولد السطوع؛ فالغنى والبركة يجتمعان حيث يوجد السكون»[6]؛ حيث نرى ثلاثة عناصر تلعب دورها هناك: الفراغ والإنارة والسكون. إذا ما قارنا هذه العناصر الثلاثة من زاوية مختلفة، فإن السكون يؤدي إلى الصفاء والجلاء، ووضع

---

[1] ـ Martin Heidegger، Heraclitus Seminar، 196667/، trans. Charles Seibert (Alabama: The University of Alabama Press، 1979)، 161.

[2] - Lin Ma، Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event (New York: Routledge، 2008)، 119;

[3]ـ من الصعب جداً أن نقدم تفسيراً لهذا المصطلح، إذ الطاو ليس لا مبدأ ولا عملية، ولكنه أصل جميع المبادئ والعمليات. لا يمكننا أن نعرفه بأنه إلهي، فمع أن جميع الأشياء تأتي منه ومع أنه أبعد عن الزمان والمكان إلا أنه حاضر فيهما ولا يتأثر بالتغيرات التي يمران بها

[4]- Wang Bi Jijiao Shi، ed. Lou Yulie، (Beijing: Zhonghua Shuju، 1980)، 34.

[5]- Ma، Heidegger on East-West Dialogue، 140.

[6]- Zhuangzi Jishi، ed. Guo Qingfan (Beijing: Zhonghua Shuju، 1997)، 150.

الصفاء حيز الاستخدام يؤدي إلى الخلق، وفي الطاوية يجمع «الطاو» نفسه حيث يوجد سكون فارغ متجرد ويظل على تمحضه من غير أن تشوبه شائبة نتيجة جمعه الذاتي هذا. كذلك فإن سطوع إشراق «الطاو» لا ينبع من كونه متجلياً بذاته بل نتيجة قدرته على إنارة العالم من خلال العدم واللاَّشيئية؛ فإذا ما عدنا إلى كتاب «التاو تي تشنغ» نجد أن الشيء «الموحل العكر» مغترب عن "الطاو"، أما ما يتحد مع الطاو فهو الساكن والفارغ والمتجرد، ولذا فإن السكون الفارغ هو أعلى مرتبة من مراتب الوجود التي يمكن للأشياء أن تحصلها، إذ إنها ومن خلال عكسها للعدم الكامن في الطاو والذي يصبغه بصبغته تضفي على حضورها في الكينونة والوجود هالة ظلامية تجعلها قادرة على الاشتراك في مصفوفة قدرات الطاو الخلاقة.

بالنسبة إلى لاوتسي وتشوانغتسي، فإن قيام الإنسان بإزالة ارتباطه بمقاييس الصواب والخطإ و«هذا وذاك» وهلم جرا يعني أن يطهر نفسه من تللك الأشياء التي تمنع تناغمه مع الطاو، فإن هذه الوحدة المتناغمة مع الطاو هي ما تتيح المجال أمام الرجل الحكيم ـ الذي تعرفه الطاوية على أنه ذاك الذي يحاذي طريق الطاو ويتحقق به ـ كي يجتمع مع كثرة الأشياء في العالم في حالة من الوجود اللامتعين الذي لا فرق ولا تحديد فيه، حيث يسير بين الأشياء متحرراً من الهم عليها والاهتمام بها:

البساطة المحضة

الرجل صاحب الإشراق والطهارة الحقيقيين قادر على الدخول في البساطة المحضة والعودة إلى الكيان الأولي من خلال اللاعمل، مُحيلاً الجسد إلى طبيعته الفطرية، معانقاً روحه، وبهذه الطريقة يسير عبر عالمه اليومي[1] .

وهكذا حين يقول هايدغر بأن ما ينجلي حر ومنفتح، وأن ما ينجلي هو بعينه ما يستر نفسه، يمكننا في هذه العبارات أن نجد صدى مفاهيم طاوية مثل الحرية والتناغم الأنطولوجي؛ إلا أن توجه هايدغر إلى ربط الجلاء مع حالة انكشاف، أو بالأحرى «زوال خفاء» ما هو حاضر بالفعل (ما يسمى بالكلمة اليونانية: Alêtheia) يدل على مدى تأثره بالتراث الفلسفي اليوناني رغم اهتمامه بالفلسفة الشرقية. في محاضرة ألقاها هايدغر تحت عنون «حول الزمان والوجود» نجده يصرح بالتالي: «لا يمكن للشيء الذي يشرق أن يظهر نفسه، أو أن يشع، إلا من خلال النور، من خلال السطوع. لكن السطوع بدوره يعتمد على شيء منفتح، شيء حر يمكنه أن يجعله يشرق هنا وهناك، الآن ووقتئذ»[2].

[1]ـ المصدر السابق، 438

[2]- Martin Heidegger،On Time and Being،trans. Joan Stambaugh (New York: Harper Row،1972): 64-65

إن تمثيل هذا الانفتاح بأنه فسحة في غابة لهو صورة بصرية في غاية القوة بكل تأكيد، وقد جعلت الكثير من الباحثين يتشبثون بها. فلأن الغابة مكان مظلم كثيف فإنها تسدل الغموض والظلام على حضور جميع الأشياء فيها، ولكن وبمقابل هذا المكان المظلم، فإن تناول الفسحة كتمثيل مجازي لأمر في غاية المنطقية، ذلك لأن هذا الجلاء الذي تمنحه هذه الفسحة هو ما يقابل الموجودات عند رؤية انفتاحها الأنطولوجي ـ الفينومينولوجي. ولقد عبر هايدغر عن هذه الفكرة بالشكل التالي:

تتم تجربة فسحة الغابة بمقابل الغابة الكثيقة التي كان يطلق عليها اسم «الكثافة» (Dickung) في الاستخدامات اللغوية القديمة. ترجع هذه «الفسحة» الجوهرية إلى فعل: «فسح أو فتح»، وكذلك فإن الصفة: « licht» يجعل من الشيء خفيفاً وحراً ومنفتحاً، مثال: هو يجعل الغابة خالية عن الأشجار في مكان واحد. هذا الانفتاح إذن ينبع من الفسحة... لكن هذه الفسحة، أو هذا الجلاء، غير مقيد لا بالسطوع ولا بالظلام، وكذلك فهو غير محدد بالرنين والصدى، أي الصوت وتضاؤل الصوت. الجلاء هو الأمر المفتوح على كل شيء حاضر وغائب[1].

من الصحيح إذن أن الجلاء يفتح نفسه أمام الإشراق والظلام، وكذلك أمام الصوت والصمت، لكنه ليس هو ما يقوم بالجلاء أو الفسح أو التحرير. فقط «الطاو» عبر قدرته التوليدية لديه الطاقة على إنتاج هذه الصفات، وفقط العدم المرتبط به يمكن له أن يسهل تحقيقها. سبب هذا هو أن العدم، كما يفهمه فلاسفة الطاوية، ليس مجرد نفي الحضور أو الافتقاد إلى الحضور، بل هو الجوهر الكوزمولوجي الذي يتألف منه الواقع، الحيز الكامل الذي يوجد الطاو من خلاله وتتم تجربته فيه. وهكذا فإن جلاء هايدغر ليس أكثر من السطوع الذي يعبئ فراغه، أما الطاو، فلأنه ليس لديه أي طبيعة «شيئية»، فإن طاقته الخلاقة تتفجر من خلال العدم بطريقة لا تشبه النهلستية (العدمية) في شيء، ولهذا فلطالما أشرت إلى الفلسفة الطاوية بأنها ميونطولوجية[2][3]. يصف التاو تي تشينغ أهمية العدم بهذه الطريقة:

حين يسمو لا يوجد سطوع نور، وحين يتهاوى لا توجد ظلمة. فهو دائماً كذلك: لا اسم له،

[1]- المصدر السابق، 65.

[2]- الميونطولوجيا (Meontology): هي الدراسة الفلسفية للعدم. [المترجم]

[3]- للمزيد حول نظريتي هذه حول الميونطولوجيا أنظر:

David Chai،"Meontology in Early Xuanxue Thought," Journal of Chinese Philosophy 37.1 (March 2010): 91–102; ibid.،"Meontological Generativity: A Daoist Reading of the Thing," Philosophy East & West 64،no. 2 (April 2014): 303–18; ibid.،"Zhuangzi's Meontological Temporality," Dao: A Journal of Comparative Philosophy (forthcoming 2014)

دائما يرجع إلى ذاك الذي هو لا-شيء. يسمى هذا: صورة ما لا صورة له، صورة ما هو ليس بشيء[1].

إذا ما أخذنا صفات العدم المذكورة أعلاه وطبقناها على الجلاء، فإن الجلاء يلعب دورين مترابطين ولكن متميزين: على مستوى الموجودات، حيث يقوم بتجويفها ليتيح المجال أمام دفق الحياة الخلاق ليحصل فيها؛ وعلى مستوى الوجود فإنه يجلو الوجود نفسه بحيث يشرق تجذره في العدم. بكلمات أخرى: يستمر الجلاء دون مانع من الوجود أو حد منه، ولكن انكشافه لا ينبع من حالة سابقة من إخفائه لذاته بل من خلال كونه متحداً مع الطاو.

يتضح الفرق بين هذا التوصيف الطاوي للجلاء وبين مفهوم هايدغر إذا قرأنا ما كتبه الأخير: «يتيح الجلاء أولاً وقبل شيء إمكانية وجود طريق إلى الحضور، وتسمح بإمكانية تقديم هذا الحضور نفسه... إن الانكشاف هو الجلاء التي يسمح بالوجود والفكر ويجعل كلاً منهما حاضراً للآخر ولأجله»[2]. وقد فهم مارك راثول فكرة هايدغر حول «جعل الذات حاضرة أنطولوجياً» بأنها تشير إلى أوجه مختلفة من الوجود تمنعها طبيعتها التي يحكمها السياق من البروز آنياً في الوقت ذاته[3].

حقيقة الكشف

إلا أن هذا التفسير يؤدي إلى إشكالية حول الكيفية التي تجعل أوجه معينة من الوجود نفسها معروفة للعالم في الوقت الذي تقوم بها بفعل ذلك. وكانت استجابة راثول: أن «الجلاء» ليس إظهاراً لإمكانيات الوجود، ولا هو حجب بعض الإمكانيات وكشف أخرى، بل إن لديه مهمة التأكيد والبيان على أنه لا تتوفر أي إمكانيات حتمية أخرى» بحيث «يحجب الجلاء إمكانية أفهام أخرى للوجود»[4]. وصل راثول إلى هذه النتيجة من خلال الإشارة إلى أن هايدغر نفسه قال بأن الجلاء «ليس مجرد انفتاح الحضور، بل انفتاح الحضور الساتر لنفسه بنفسه، انفتاح اللجوء الساتر لنفسه بنفسه»[5]. لكن المشكلة هي أن هايدغر نفسه قال بأن هذا اللجوء الساتر لنفسه بنفسه ليس

[1]- أنظر: Daodejing،31.

أضاف شارح الكتاب «وانغ بي» (226-249 ميلادية) التالي: «قد يرغب المرء أن يقول إنه غير موجود ولكن الأشياء تستكمل وجودها به، وقد يرغب المرء بأن يقول إنه موجود ولكن صورته لا يمكن رؤيتها. لذلك نقول إنه صورة ما لا صورة له، صورة ما ليس بشيء».

Daodejing،32

[2]- Heidegger،On Time and Being،68.

[3]- Mark Wrathall،Heidegger and Unconcealment: Truth،Language،and History،(New York: Cambridge University Press،2011)،34.

[4]- المصدر السابق، الصفحة 34

[5]- Heidegger،On Time and Being،71

إلا ميزة مشكوك فيها «أوَليس هذا التوجه الروحاني الذي لا أساس له أو الميثولوجيا السيئة على جميع الأحوال لاعقلانيةً مدمرة، أو نفياً للعقل؟»[1] وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه النقلة تعني تحولاً واضحاً عن الحجج السابقة التي ساقها هايدغر في «أسئلة حول التكنولوجيا» حيث قال:

تحكم الحرية الحيز الحر، بمعنى المنجلي، أي المكشوف... لكن الشيء الذي يحرر - أي السر - هو دائماً مخفي، ويخفي نفسه... الحرية هي ما يحجب بطريق تسليط النور الذي يشرق من خلال جلائها للحجاب الذي يغطي الحدوث الجوهري لجميع الحقائق ويجعل الحجاب يظهر على أنه ما يحجب[2].

لكن حين يتحدث هايدغر عن الكشف على أنه خروج ما هو حر والعودة إليه وكشفه إلى العلن فإنه يهمل أهمية الجلاء الكوزمولوجية، وقد حبس نفسه في لعبة متشعبة تنشأ من الفرضية المسبقة الحتمية بوجود فرق بين ما هو حر وما ليس بحر؛ بالإضافة إلى الفرضية بأن الحرية تتعلق فقط بظروف عيش الإنسان وليس بجميع الأشياء، وأن العدم الذي يحجب الوجود بحيث يعطيه هالة من الغموض والسرية ليس هو ما يقوم بالحجب نفسه. جميع هذه الفرضيات إشكالية من وجهة نظر الفلسفة الطاوية لأنها تقول بأن الوجود قد ولد من العدم، ولكن ليس العدم هو ما يتولى أمر الوجود، بل هذا متروك للطاو. وهكذا، إذا كان لنا أن نتحدث عن الجلاء من حيث إنه يعكس طبيعة الطاو الميونطولوجية متجنبين أي إشارة إلى «الإيجاد من العدم» فلا يمكننا أن نصف قدرته على كشف أصل الحقيقة من حيث الحر وغير الحر، فإن هذا سيعني أن الحرية تتصرف بشكل منفصل عن كل من العدم والطاو.

إذا ما عدنا إلى نقاش التاو تي تشينغ، فالماء الموحل حينما يكون ساكناً وهادئاً فإنه وبطبيعة الحال سيصبح صافياً، لكن صفاءه هذا ليس نتيجة حقيقة وجوده الأنطولوجية، بل يأتي من فتحه لذاته للعدم؛ وطبيعة المياه العكرة من حيث هي ماء لا تتأثر بتخليها عن تعكرها، بل يمكن لها أن تحقق التوازن الداخلي من خلال تحررها من الحاجة إلى تحقيق صفائها الخارجي الذي يتحقق حين تتقبل حقيقة أن طبيعتها التي أضفاها عليها «الطاو» هي أن تكون معكرة بالوحل وصافية في الوقت ذاته. يرمز الطاويون إلى حالات الوجود السيالة هذه بصور كثيرة لعل أشهرها هو محور

[1]- المصدر السابق، 71

[2]- Martin Heidegger، The Question Concerning Technology، in Basic Writings، ed. D. Krell (New York: Harper Collins، 1993)، 330

الدولاب وطرفه المجوف[1]، فكما هو الحال في محور الدولاب وطرفه المجوف فإن الماء الساكن النقي يبدو وكأنه فارغ لا حياة فيه، ولكن إذا حركته فسوف تلتف الحياة فيه كما يحرك المحور الدائر عصي الدولاب. تنعكس دورة السكون والحركة هذه على المستوى الأنطولوجي ـ الكوزمولوجي من خلال الجلاء الذي يلعب دور البوابة التي يتمازج فيها العدم والوجود بحيث يكونان واحداً، وقد عبر لاوتسي عن هذا في كلماته التالية:

بينما تزدهر الأشياء الكثيرة، يعود كل واحد منها إلى أصله. تعرف العودة إلى الجذور بـ«السكون»، ويعرف كون المرء ساكناً بأنه العودة إلى مصيره وقدره[2].

إذن، يمكننا القول بأن الماء الصافي قد أمسك بحقيقة وجوده الجوهرية، أما الماء العكر فقد فقدها في فوضى عجاج حركته. يمكننا أن نزيد هذه النقطة بياناً بقولنا إن الحركة تخفي جذور الأشياء وأصولها، أما الهدوء الساكن فيظهر إشراق هذه الأصول؛ الشيء الساكن يفتح أشياء أخرى على مصفوفة العدم الخلاقة، أما الشيء العكر فيستر هذا اللقاء ويحجبه.

هنا وفي هذه النقطة يكمن الفرق الرئيسي بين التعريف الطاوي والتعريف الهايدغري للجلاء، فالتعريف الأول يقوم على فكرة أن العدم يكشف أصل الأشياء الحقيقي في الطاو، أما بالنسبة إلى التعريف الأخير فإن الجلاء مربوط بشكل لا يقبل الانفصام مع الوجود. لكن إذا ما شئنا أن نأخذ نقاشنا هذا إلى مستوى أعمق فإن علينا أن نسأل أنفسنا: كيف يتوجه الجلاء إلى رعاية حقيقة الأشياء الأنطولوجية ـ الفينومينولوجية؟ وحتى نتمكن من الإجابة عن ذلك السؤال علينا أن نستكشف كيف يتمكن الجلاء من تسهيل انكشاف الأشياء.

فإذا ما كانت معانقة الطاو للعدم، كما ناقشنا حتى الآن، تجعله قادراً على تأطير الجلاء كخلفية للحرية الكوزمولوجية من خلال إعادة ترتيب أولوية ثنائية العدم ـ الوجود، فعلينا أن نعالج الآن كيفية كشفه لحقيقة الأشياء إنّ أوضح حل يبرز للعقل هو أن الجلاء، ومن خلال فعل كشفي، يسلط الضوء على الحقيقة كي نفهم أبعادها، ولكن إشكالية اتباع مقاربة كهذه هي أن تسليط النور على شيء مبهم بطبيعته لن يفعل الكثير لإيضاحه، وفي مثال آخر من التفكير المتأثر بالطاوية يقدم لنا هايدغر الفقرة التالية:

---

[1]- يتم الحديث عن محور الدولاب في الفصل الحادي عشر من تاوتي تشنغ أما الطرف المجوف فيتم الحديث عنه في الفصل الثاني من تشوانغتسي.

[2]- Daodejing،36.

«لا يظل النور جلاءً مشرقاً حين ينتشر ليتحول إلى مجرد سطوع «أكثر سطوعاً من ألف شمس. يظل من الصعب علينا حماية وضوح التفكير، أو بكلمات أخرى: أن ننأى من مزيج السطوع الذي لا ينتمي، لنجد السطوع الذي يناسب وهو الظلام وحده. يقول لاوتسي: «من عرف سطوعه قد ألبس نفسه ظلمته»، ونضيف إلى هذه المقولة حقيقة يعلمها الجميع ولكن لا يتحقق بها إلا القليلون: على تفكير الأشخاص الحادثين الذين يحفهم الفناء أن يدعوا أنفسهم يهوون إلى أعماق البئر المظلمة كي يروا النجوم في النهار. سيظل من الأصعب علينا المحافظة على صفاء الظلمة من الحصول على سطوع يرغب بالإشراق بهذه الطريقة، لأن ما يريد فقط أن يشرق لا يمكن له أن يضيء الأشياء الأخرى»[1].

ما يعنيه هايدغر بفقرته المعقدة هذه هو أن النور القاهر المهيمن لا يكشف الأشياء، بل يمحوها ويفنيها تحت شدة سطوع إشراقه القاهر؛ يقول هايدغر إن نوراً كهذا هو نور محض، ولهذا فلا يمكن له أن يؤدي مهمة الكشف عن الأشياء، ولكن بالمقابل فإن الجلاء بالمعنى الذي يريده هايدغر يحتاج بدوره إلى شيء أعلى من مجرد نور الفهم العادي، بل يجب على ذلك الشيء أن يستجيب إلى نور الإمكانية الممزوج بالظلمة.

محدودية هايدغر.. لا محدودية الطاو

إذا تناولنا رجوع هايدغر إلى الفصل الثامن والعشرين من التاو تي تشنغ بعين النقد، فيمكننا أن نتهمه بانتقائية الاختيار من النص بما يلائم احتياجاته لا بما يعنيه النص نفسه، وكذلك فهو يقوم بفعل ذلك دون أخذ سياق النص الأصلي بعين الحسبان. إذا ما قرأنا السطر الذي اقتبسه وأكملناه مع الذي يليه لوجدنا التالي: «إذا عرف الإنسان البياض ولكنه حَرَس في الآن عينه السواد، فعندها يمكنه أن يكون أنموذجاً للعالم. وكأنموذج للعالم فإن فضيلته الثابتة لا يمكن أن تخطئ ويمكنه أن يعود إلى اللامحدود»[2]. فلماذا إذن نجد هايدغر قد ضرب صفحاً عن عبارة في غاية الأهمية في النص، وهي: «يعود إلى اللامحدود»؟ يبدو لي أن حاجة هايدغر إلى بناء بداية ثانية جديدة للتفكير في الوجود لا يمكن لها أن تبدأ من فكرة النفي، أو العدم، التي علينا أن نتذكر هنا أنها تعني اللاّ تعيُّن أو اللاتعريف المتضمنة في كلمة «اللامحدود». العدم بهذا المعنى مطلق ولا يمكن لأي شيء أن يتولد منه، ولكن هايدغر بدلاً من ذلك يرى أن العدم «ملاذ» لنور الوجود التاريخي، وبهذا يجعل الوجود متعالياً.

[1]- Martin Heidegger،Contributions to Philosophy (Of the Event)،trans. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu (Bloomington: Indiana University Press،2012)،88-89.
[2]- Daodejing،74.

فإذن الكلمة المعبر عنها بالمصطلح الإغريقي Alêtheia والتي أشرنا إليها سابقاً ومن حيث هي «زوال خفاء» تعني إنارة ضمن ظلام أعظم، وهكذا فإن الجلاء هو ظلام يكشف من خلاله الوجود إشراقه الظاهري؛ ولنا أن نعبر عن هذا بطريقة أخرى فنقول إن النور يخترق الظلام، ومن خلال فعله لذلك يزيل الخفاء عن جوهر الظلام الباطني. عند هايدغر يعتمد كل من النور والظلمة على بعضهما بعضاً ولكن ليس بالطريقة التي تتصورها الفلسفة الطاوية، فسطوع الجلاء بالنسبة إلى هايدغر هو «زوال خفاء ما هو حاضر بالفعل (Alêtheia)» إذا ما تجرد هذا الحضور من ظلمته الخاصة به، فهو الحرية الحاصلة من فعل ترك الأشياء تكون. وترك الأشياء تكون في انعدام خفاء الجلاء يهدف إلى تحرير الوجود من النزوع التاريخي الذي يبهم الوجود ويعزله عن نفسه[1].

قد يبدو اعتماد هايدغر للتمثيل الذي استخدمه لاوتسي وكأن ذلك الأول قد تخلى عن التصور الغربي للعدم على أنه سلبية محضة من ناحية، وكأنه قد تبنى الموقف الميونطولوجي الذي تعتمده الطاوية من ناحية أخرى، ولكننا إذا درسنا مقولات هايدغر بدقة أكبر سنجد فروقات كبيرة بين النظرتين:

أهم هذه الفروقات هو أن هايدغر يعطي الأولوية للوجود على العدم؛ فبينما يقول هايدغر إن الجلاء يدل على انكشاف الوجود، فإن الفلسفة الطاوية تقول إن الجلاء لا يمكن إلا أن يدل على انكشاف الجلاء نفسه ولا شيء آخر، فالأشياء تحجب الـ«لا أشياء» كما تجتذب أغصان الشجرة انتباهنا بعيداً عن جذورها تحت أقدامنا. الجلاء عند الطاوية هو البوابة الغامضة إلى العدم الذي يحيط بكل شيء ويصبغه بصبغته. لهذا يقول الطاويون إنه من الأفضل لنا أن نلاحق جذور الأشياء جميعاً إلى مصدرها الأصلي بدلاً من أن نحاول أن نصل إلى معرفة كل شيء في ذاته سواء أكان ذلك الجلاء أم الوجود. لهذا نجد النص التالي في التاوتي تشنغ:

إذا ما أراد الواحد منا أن يحدد أصل الأشياء ـ رغم قربها! ـ فعليه ومن مسافة أن يقدم دليلاً على بدايتها! وإذا إراد الواحد منا أن يسلط الضوء على سبب الأشياء ـ رغم بداهته! ـ فعليه أن يبدأ من خفائها حتى يناقش أصلها[2].

---

[1]- يقول هايدغر: «إن اكتشاف «العالم» وتجلي الدازاين يأتي دائماً من خلال إجلاء الحجب والإبهامات، ومن خلال تحطيم السواتر التي يقطع فيها الدازاين (أو الحضور الإنساني مع الوجود) نفسه عن نفسه».

Being and Time،121 (129).

[2]- **Daodejing**،197.

ونرى نصاً مشابها في التشوانغتسي أيضاً:

مع السكون ثمة الإشراق، ومع الإشراق ثمة الفراغ! حين يكون الإنسان فارغاً فهو يمتنع عن القيام بأي فعل لكنه لا يترك أي شيء دون أن يفعله![1].

فما يتسبب بالإشراق ساكن، والسكون يجسد الفراغ؛ والصامت والفارغ هو لذلك مظلم، ولذا فما هو مظلم الباطن هو ما يفتح الطريق إلى الطاو. حين كتب هايدغر أنه «فقط في كينونة تنجلي وجودياً بهذا الشكل يمكن للأشياء الحاضرة موضوعياً أن تصبح في متناول الإدراك في النور أو أن تستتر عنه في الظلام»[2]، ألم يكن يعني أن الظلام هو ما يحجب الجلاء عن تحقيق ما في وسعه وإمكانه؟ لو سمع تشوانغتسي هذه العبارة لكان اعتقد أن هذا مراده خاصة وأننا نجد في كتابه النص التالي: «جوهر الطاو الكامل مبهم عميق في إبهامه، مظلم وغامض في ظلمته؛ إن شدة [ظهور] الطاو الكامل خافتة في تشويشها، يحيط بها الصمت والسكون»[3].

فبينما يشعر هايدغر بضرورة وضع الوجود في عدم ليس له هدف إلا الكشف عن حقيقته الوجودية. تقول الطاوية إنه لا يمكن لأي منهما أن يتجاوز الحقيقة الميونطولوجية لإبهام الطاو المظلم كما هو مذكور في التشوانغتسي: «ترجع الأشياء الكثيرة إلى حالتها الحقيقية، وهو ما هو معروف بالظلمة الموحلة»[4].

القفز إلى حقيقة الموجود نفسه

ونظراً لأهمية مفهوم العدم بالنسبة إلى هايدغر في عمله «إسهامات في الفلسفة» وللفلسفة الطاوية على العموم ـ رغم اختلاف الطرائق التي يستخدم بها كل منهما هذا المفهوم ـ علينا أن نبين كيفية استمرار العدم أنطولوجياً. وبالفعل يكتب هايدغر أننا وإذا ما كان لنا أن نتغلب على الإنقسام الأنطولوجي بين الوجود والموجود فإن علينا «أن نقفز إلى حقيقة الوجود نفسه»، بل إننا نحتاج هذا إلى درجة أن علينا «أن نحرر أنفسنا من إساءة تفسيره»[5]. كما سيتضح قريباً، فإن مشروع هايدغر هذا ليس خالياً من المشاكل حيث يستخدم العدم كغطاء مجازي بين الموجود والوجود جاعلاً من هذا الأخير مفهوماً عميقاً سحيقاً لا يحاط به ولا يدخل تحت الفهم. بدلاً

[1]- Zhuangzi،810.

[2]- Heidegger،Being and Time،125 (133).

[3]- Zhuangzi،381.

[4]- المصدر السابق، 443.

[5]- Heidegger،Contributions to Philosophy،380 (269).

من القفز من الموجود إلى الوجود من خلال اختراق العدم الذي يحجب الواحد عن الآخر يمكننا أن نتبع أثر الفلسفة الطاوية عبر القفز من الوجود إلى العدم الذي يشكل لنا الأس والأساس الوجودي الدائم لنا.

حتى نفهم ما تعنيه هذه القفزة فإن علينا أن نشت قليلاً عن الموضوع لننظر في المحاضرات التي ألقاها هايدغر في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي والتي تحدث فيها عن التقسيم الرباعي ـ إلى الأرض والسماء والإلهيات والفانين ـ كجوهر للوجود الحقيقي. فحين تحصل العملية المستترة التي نشكل فيها العالم في مداركنا بشكل صحيح للمرة الأولى، يختفي الوجود ومعه العدم في هذه العملية، ولا يمكن لنا أن نتغلب على النهلستية (العدمية) إلا إذا اختفى كل من العدم وجوهر حقيقة الوجود في العالم[1]. وهكذا فإن عملية تحويل العالم إلى عالم، تبرز من خلال التضايف بين العدم والوجود. فالعدم إذن جزء لا يتجزأ من العالم من خلال عملية تحويله إلى عالم، وقدرة هذه العملية على الحضور كحقيقة الوجود في صورة الجلاء. وكما رأينا فإن الجلاء يعمل كموقع حقيقة الوجود لأنه ومن خلال جلائه نعرف مقدار ما يمده العدم، وهكذا فإن الجلاء من حيث إنه العدم يعكس طبيعة الوجود بمقدار ما يمدد العدم إمكانية صيرورة الوجود حتى يصل الوجود إلى أنية الحضور الإنساني مع الوجود (الدازاين).

يبين لنا هذا لماذا كتب هايدغر بأن الموجود لا يعطي الاسم لكل ما هو حقيقي فحسب، بل لجميع الأشياء الواقعة بينه وبين الوجود ـ بما في ذلك العدم. لكن الوجود يشير إلى أكثر مما هو واقع وممكن من خلال الإشارة إلى ما هو أبعد من وقوع الجوهر الأصلي ـ كما هو الحال في الجلاء السحيق الذي لا يسبر غوره[2]. فإذا ما كان لنا أن نصل إلى وجودٍ متعال، فإن على مثل هذا الوجود ألا يحيط بجميع إمكانيات الموجودات المستقبلية فحسب، بل بنفيٍ أو منع هذه الإمكانيات أيضاً. وهكذا فإن نجاح الوجود يقع على عاتق الجلاء من حيث إنه يزيل أشكال الموجودات التي لا يمكن تحقيقها، وهذا يكشف عن الحقيقة المنعكسة من البداية الجديدة التي اعتقد هايدغر أننا بحاجة إليها إذا ما كان لنا أن نعيد تأطير الإشكاليات الهادية لمسار الميتافيزيقا الغربية.

إن الأمر الذي يواجهه هايدغر حين يعمل على نقل التركيز بعيداً عن سؤال الكينونة الأساسي

[1]- أنظر:
Martin Heidegger،Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking،trans. Andrew J. Mitchell (Bloomington: Indiana University Press،2012)،46–47.
[2]- **Heidegger،Contributions to Philosophy،59–60 (34).**

ليتوجه به إلى سؤال أكثر جوهرية وهو الوجود نفسه لا بد له أن يشمل دور العدم. وأكثر ما يلفت انتباهنا هنا في النص هو أن العدم لم يعد مرتبطاً في ثنائية مع الوجود كـ«الآخر» له، بل في حالة من الـ«إما كذا (التي تعني وجود شيء وعدم آخر) أو كذا (التي تعني عدم الشيء الأول وعدم الآخر)». وكون الأمر أقرب إلى «أو» من كونه «إما» ـ كما يقول هايدغر ـ يكون أسهل من خلال عدم اكتراثنا بـ«أو». إن عدم الاكتراث هذا هو ما يرتقي بوجود «اللاوجود» إلى درجة أعلى من الوجود ـ العدم الأعلى كما يسميه هايدغر ـ ولكن فكرة «اللاوجود» كوجود تبدو فارغة بقدر الحجة الإغريقية القديمة القائلة بأن اللاوجود إنما هو بالفعل نوع من أنواع الوجود. ما نحتاج إليه هو وسيلة تمكننا من التوحيد بين اللاوجود والوجود بشكل كلي ومتبادل يخضع كلاً من المفهومين إلى مستوى أعلى من العدم ـ وهو ما اعتبره كل من هايدغر وفلاسفة الطاوية المفتاح الذي سيفتح أغلاق المستوى الأعلى من الحقيقة الميتافيزيقية.

حتى نفهم فكرة هايدغر حول أهمية العدم، دعونا ننظر إلى الفقرة التالية:

تتطلب [العودة إلى] حدوث الوجود الجوهري النظر في انتماء العدم إلى الوجود، وبهذه الطريقة فقط تحصل علاقة الإما ـ الأو على جدَّتها وأصالتها. بما أن الوجود يتغلغل فيه «اللاَّ» فإن المحافظة على حقيقته يتطلب استمرار النفي هذا. وبذلك يتطلب ما لا وجود له، أي المضاد السالب لكل شيء. وهكذا فإن السلب الذاتي في الوجود يقتضي أن يتطلب الموجود ويحتاج إلى ذلك الذي يظهر نفسه في الدازاين كالإما ـ أو، الواحد أو الآخر، وفقط هؤلاء[1].

ويمكننا أن نقارن هذه الفقرة بفكرة مشابهة أطلقها تشوانغتسي:

لا يمكن للوجود أن يستخدم الوجود لخلق الوجود، ولذا فلا بد له أن ينشأ من اللاوجود، ولكن اللاوجود هو نفسه العدم[2].

مع أن هايدغر يقر بالجمعية المتضمنة بين العدم والوجود، إلا أنه يحد حركة الأول بحركة الأخير، أما بالنسبة إلى تشوانغتسي، فالعدم هو الوسيلة الميونطولوجية التي يشخص فيها الطاو نفسه في الأشياء الكثيرة ضمن العالم بينما يحافظ على تعاليه وتنزهه. من خلال كون الطاو مظلم ومبهم فهو يؤلف إبداع العدم الخلاَّق الذاتي والسالب؛ ومن خلال كون الطاو لا علامة له، فهو يشير إلى رابط أنطولوجي خلاق مع الوجود أيضاً.

[1]-المصدر السابق، 80 (47)

[2]- Zhuangzi،800.

وهكذا نرى أن هايدغر كان محقاً بشكل جزئي حين يقول بأن الوجود متخلل بالعدم، ويتطلبه حتى يحافظ على حقيقته الوجودية. لكن، ومن زاوية طاوية، فلا تخلو عبارة هايدغر من الإشكال نتيجة رفض هايدغر لأن يرى في العدم أي شيء إلا الإما ـ أو في أو الحضور الإنساني مع الوجود (الدازاين). إن تقلب الوجود في هاوية الجلاء السحيقة يشير بشكل صحيح إلى انقلاب بعيداً عن اللاوجود، لكن هذا التقلُّب الذاتي للوجود، ومن الناحية الأنطولوجية ـ الكوزمولوجية ـ لا يمكن له أن يكون نتيجة الوجود نفسه، بل لا بد وأن يكون العدم ما يوجهها، ولهذا سنجد أن الطاوية تجادل ضد فكرة أن هذه القفزة محجوبة بالعدم بينما هي في الحقيقة ليست إلا العدم نفسه!

بناء على هذا، يمكننا أن نبني المزيد من الفروقات بين دور العدم في فلسفة هايدغر ودوره في الطاوية من خلال ملاحظة أن قيام هايدغر بإعادة مساءلة الميتافيزيقا الغربية لا يهدف إلى تقديم تفسير إيجابي للعدم؛ بل على العكس تماماً، فلا يزال هايدغر يدعونا إلى أخذ تفكيرنا في العدم إلى أبعد من الحجة التقليدية التي تقول إنه يجب أن يستمر باستقلال عن الوجود ـ وهو مصدر إدانتنا للوجود وكراهيتنا له ـ إلى حيث يكون الوجود «مضاءاً بالعدم»[1] مما يتيح له المجال كي يظهر كما هو في جوهره. وبالإضافة إلى ذلك فإن الانتماء الذي يتحدث عنه هايدغر ليس إلى العدم لأن «الوجود، بما أنه الأكثر تميزاً وندرة، إذا ما أخذ ضد العدم فسوف يرجع نفسه من شمولية الموجودات، وكل التاريخ ـ حيث يصل الوجود إلى جوهره الحقيقي ـ سيخدم فقط تراجع الوجود إلى حقيقته الكاملة»[2]. إن تراجع الوجود من عالم الموجودات مشابه لحالة العدم الوسطية، وفي هذه الوسطية تظهر حقيقة الوجود بما هو الحدث الأهم.

تراجع الوجود وظهور حقيقته

إن الحدث الذي يمثل جلاء الوجود هو حدث فريد لم يشهده أحد، إلا الإله ـ بحسب هايدغر، لكن هذا يمثل تناقضاً صارخاً مع العزلة المنسوبة إلى الطاو التي أشار إليها لاوتسي:

يوجد شيء لامتعيَّن وكلِّي وُجِدَ قبل السماء والأرض؛ صامت وفارغ ومنفرد وغير متغير، هو موجود في كل مكان لكنه يظل حراً من الأخطار، وذلك يمكنه أن يعتبر أم السماء والأرض. لا أعلم ما اسمه ولذلك أطلق عليه اسم: الطاو[3].

[1]- Heidegger،Contributions to Philosophy،380 (269).

[2]- المصدر السابق، 328 (256).

[3]- Daodejing،63.

بالنسبة إلى لاوتسي، ذاك الذي يقدر على فتق رتق كتلة الموجودات التي تبدو وكأنها غير قابلة للخرق ليس الوجود، بل العدم. بما أن الطاو يعكس سكون العدم الفارغ الفرداني فإنه يسكن في سر لا ـ وجوده الخاص، مشكلاً الأرضية الأساس التي ينبثق منها وفيها الوجود. وبما أنه وجودي فياض في توجهه فإن حريته تظل غير متأثرة سرمداً. هنا نجد سبب اتصال الطاو بالعدم، إذ إن العدم فقط هو ما يمكنه لعب دور الأرضية الأصيلة للوجود، ومن هذا الوجه يظل منزهاً عن الأصل ومتفرداً بالذات.

يعبر هايدغر عن مشاعر مشابهة حين يقول: «تشكل فردانية الوجود أصل أحديته، وبحسب هذا لا يلقي الوجود حول ذاته إلا بالعدم الذي تظل مجاورته أصيلة إلى أقصى درجة والذي يظل أكثر الحرس أمانة في حماية هذه الأحدية»[1]. بعد أن ذكر هايدغر ذلك عاد بعد قسمين من كتابه ليقول:

يذكرنا الوجود بـ«اللاَّ شيء»، ولذلك فالعدم ينتمي إلى الوجود. نحن نعلم القليل القليل حول هذا الانتماء، ولكننا نعلم إحدى نتائجه التي تبدو في مظهرها سطحية بالقدر الذي تدعي فيه أنها سطحية: نحن نخشى «العدم» ونمقته، ونعتقد أن علينا دائماً أن نكرس أنفسنا بكامل الحماسة لإدانته بما أن العدم بحق ليس إلا اللاَّشيئية المحضة[2].

فما الذي يعنيه هايدغر إذن بالعدم كاللاوجود إذا ما تذكرنا بأنه يقول أيضاً إن العدم يذكرنا بالوجود؟ يبدو لي أن هذا سؤال في غاية الأهمية تعتمد كيفية إجابتنا عنه على مدى تقبلنا لأخذ العدم كعامل مساو للوجود في إسهامه في تنظيرنا الميتافيزيقي وكيف تسري هذه المساهمة. بعبارة أخرى: هل ثنائية العدم ـ الوجود ذات اتجاه واحد أم هل هي مزدوجة الاتجاه؟ وهل يؤثر هذا بدوره على الطريقة التي نفسر فيها القفزة؟

مع أننا قدمنا بعض الإرشادات بالنسبة إلى الإجابة، إلا أنها في الواقع تبدو أكثر تعقيداً مما قد يفترضه المرء! فأولاً، يقول لاوتسي إن «الرجوع هو حركة الطاو، والضعف هو عمليته. تولدت الأشياء الكثيرة من الوجود، لكن الوجود ينشأ من العدم»[3]. هذا يعني أن الطاو كإمكانية الكون الخلاقة، هو في الوقت ذاته الوجود واللاوجود، وتتآلف الموجودات من خلال إحاطته في وحدة واحدة، لكن الطاو لا يحتفظ بأي جزء منها لنفسه وبالتالي يظل غير متأثر بتمازج الموجودات وانقسامها. فالعودة إلى الطاو إذن إنما هي استيعاب فائدة اللاوجود، وحين يتم الاستيعاب بهذا المعنى يمكن للواحد أن يمتزج من وحدة الأشياء اللاَّمتعينة ـ أو إن شئت قلت: من ضعفها.

[1]- Heidegger، Contributions to Philosophy، 371 (267).

[2]- المصدر السابق، 378 (269).

[3]- Daodejing، 109 -10.

لكن هايدغر يرى بأن الميتافيزيقا الغربية لطالما أخطأت في تفسير العدم، معتبرة إياه ضد الوجود الأدنى منه «حاطّين إياه إلى مجرد نفي تعين الموجودات ووساطتها كما فعل هيغل وجميع الميتافيزيقيين من قبله... [ولذلك فما نحتاج إليه هو] تجربة العدم كمتوجه إلى حقيقة الوجود، وعلى أساس هذا التوجه الوصول إلى معرفة ثابتة بحصول الوجود الجوهري»[1]. إن السبب الذي جعل هيغل ومن سبقه يرون بأن العدم محدود بدور التوسط هو توجههم إلى التفكير بطريقة تشعبية ثنائية تقوم على ما هو كائن وما ليس بكائن، ما هو صحيح وما ليس بصحيح، وهكذا دواليك. ينظر هايدغر إلى هذه المسلكيات حين يحتج بأن علينا أن نتقبل «إمكانية أن يكون النفي من جوهر حتى أعمق من كلمة «نعم»، خصوصاً وأن الـ«نعم» تؤخذ بسرعة بمعنى أي نوع من القبول، وبالسطحية ذاتها الذي تؤخذ بها الـ«لا»[2].

هكذا يمكننا أن نفسر «النعم» و«اللا» على أنهما ينتميان إلى الموجود لأنه من طبيعة الوجود أن يولدهما. لكن هايدغر يعود ليكمل ويقول بأنه وبالرغم من هذه الحقيقة فإنّ "النعم" الجوهرية "واللا" الجوهرية يأخذان كلاهما الدازاين على أنه منزلهما، والدازاين بدورها يسكن في الوجود؛ فإن تشوانغتسي كان سيجد إشكالية في التفوق الذي يضفيه هايدغر على الوجود؛ وهذه إحدى نصوصه تقدم رواية شخصية نابضة بالحياة عن زوجته حول سبب ذلك:

"كان هناك وقت قبل أن تولد. بما أنه كان هناك وقت قبل أن تولد فقد كان هناك وقت قبل أن يكون لديها جسد. وبما أنه كان هناك وقت قبل أن يكون لديها جسد فقد كان هناك وقت قبل أن تكون لديها التشي [نَفَس الحياة / الطاقة الحياتية]. في وسط عدم التمايز الهائل هذا، حدث تغيير وكان هناك التشي، ثم تغيرت التشي وكان هناك جسد، ثم تغير الجسد إلى الحياة، والآن حدث تغيير آخر وهي الآن ميتة[3].

تظهر لنا رواية تشوانغتسي كيف يمكن للعدم أن يسبق الوجود زمانياً ووجودياً من خلال تتبع عودة زوجته إلى الطاو باستخدام لغة كوزموجونية (تتعلق بنشأة الكون). بينما تستهدف القفزة التي نجريها إلى حقيقة الوجود كيفية تفكيرنا في الدازاين وتأطيرنا له، إلا أنّه وبالرغم من ذلك هو إطار يعجز طريقه عن التمدد متجاوزاً نفسه. إن القفز إلى «الليس» يعرِّف الما هو كائن بالوجود، وبذلك تظل إحدى أعلى أهدافه مجرد المصلحة الذاتية. ما نحتاج إليه هو وسيلة نوحد فيها بين السلب والإيجاب في

[1]- Heidegger،Contributions to Philosophy،380 (269).

[2]- المصدر السابق، 140 (90).

[3]- Zhuangzi،614 -15.

«الإما ـ أو» بحيث يصبح الكل واحداً إذ إن فعل ذلك سيمكننا من الالتفاف على حضور «الدازاين» الدائم لنستبدل به أعجوبة الطاو الميونطولوجية. إن القفزة إذن هي العودة إلى مركز كينونة الإنسان، وهو مركز يتسامى عن الزمنية والقياس، والذي تضرب جذور ثباته في سرمدية العدم.

كما ذكرنا لتونا، يتصور هايدغر القفزة على أنها فعل عقلي يحملنا بعيداً عن أنفسنا إلى أنية «الدازاين»، وأن هذا يتيح لنا المجال كي نترك وراءنا البداية الأولى التي انطلقت منها الميتافيزيقا الغربية في تفكيرها في الوجود لنسعى إلى بداية جديدة يرتبط فيها الوجود بالعدم بهدف السمو فوق معرفتنا التاريخية الموجودة مسبقاً حول الإنسان[1]؛ وليوضح هايدغر ما يعنيه بهذه القفزة كتب أن «القفزة هي القفز إلى الاستعداد للانتماء إلى الحدث... إن تدخل الوجود المعطى إلى الكائنات البشرية التاريخية لا يظهر نفسه أبداً لهم مباشرة إلا بطريقة مخفية باطنة وفي أوجه إيوائه للحقيقة»[2].

فلنقارن ما قاله هايدغر مع الأوصاف الكثيرة التي أضفاها تشوانغتسي على الطاو وسنلاحظ تشابهاً كبيراً في مسار الجدل الذي اتبعه مع جدل هايدغر، فقد كتب التالي: «للطاو حقيقته وعلاماته ولكن ليس له أي فعل أو شكل؛ يمكن تمريره ولكن لا يمكن تلقيه؛ يمكنك الحصول عليه ولكن لا يمكنك رؤيته؛ الطاو هو مصدره نفسه، هو أصل نفسه»[3]. يخبئ الوجود نفسه عن قبضة الرتابة حين يلوذ بالجلاء، وبما أن الجلاء يشير إلى الموقع الذي تنكشف فيه حقيقة الوجود، يظل مدى امتداد وجودها محجوباً ومبهماً؛ لكن غموض الوجود لا يكاد يذكر إذا ما قورن بالطاو، فلم الأمر كذلك؟ الأمر كذلك لأن الطاو ـ وبخلاف الوجود ـ يحتوي مصدره في نفسه أما جذوره فترجع إلى العدم.

تكامل الوجود والعدم

حين يقفز الوجود إلى هذه الهاوية فإنه يتخذ صفاتها ويقارب العدم، ولكن نقطة الخلاص لا تمكن في معانقة سر العدم، بل تحصل من خلال الحضور الدائم مع أنية الدازاين؛ وهكذا يجعل هايدغر ثنائية الدازاين ـ الوجود الحقيقة الكبرى للموجودات كحقيقة تنكشف دائماً بشكل جزئي في العدم المحيط بها والمرتبط بكونها لا يمكن لها أن تعرف على ما هي عليه. بكلمات أخرى: ما نقفز إليه في الحقيقة هو أنفسنا المتغايرة والمتباينة في مكان وزمان الدازاين؛ ولذلك فنحن بالفعل دائما في الجلاء، عند حدث الوجود، ولهذا السبب قال هايدغر:

[1]- Heidegger،Contributions to Philosophy،140 (90).

[2]- المصدر السابق 186 (120).

[3]- Zhuangzi،246.

إن أكثر القفزات أصالة واتساعاً هي تلك التي يتخذها الفكر ـ ولا يعني هذا أن جوهر الوجود يمكن له أن يتحدد على أساس الفكر (التوكيد)، بل لأنه هنا وفي معرفة الحدث يتم اختراق وهدة الوجود إلى المدى الأبعد ويمكننا استخراج إمكانيات إيواء الحقيقة في الموجودات بالشكل الأكبر[1].

من وجهة النظر الطاوية، فإن حالة اللاَّتفكير لا تعني ألا يفكر الإنسان، بل تحمل معنى يعج بالمفارقات وهو: أن يتعلم التفكير دون عقل، أو بكلمات أخرى: أن يفكر دون أي شعور متجذر بالذات والأنا. إذا ما اعتنق الإنسان فكرة أن الطاو هو ما يجلِّي الحقيقة وكل شيء تحتويه فأي حاجة تكون لدينا عندها للتفكير من حيثيات البصر أو السمع أو أي من الحواس الأخرى ما دام الطاو هو الدليل المرشد؟ يحذرنا كتاب التشوانغتسي مراراً وتكراراً من الاعتماد على حواسنا إذا ما أردنا أن نتفاعل بشكل صادق حقيقي مع العالم، وذلك لأن العالم في جمعيته هو مجموع الموجودات ومقابلاتها من اللاموجودات، وبينما ينتظم الطاو وينتشر بحسب طبيعته الذاتية (والتي يطلق عليها الطاويون اسم زيران، وهي كلمة صينية تعني حرفياً: هو كذلك) فإن الإنسان من حيث هو الدازاين نفسه ـ أي الحضور الواعي مع الوجود ـ هو ليس إلا واحداً من إمكانيات لا حصر لها يمكن بها للطاو أن ينتقل فيها. إن هذا الحدث ممكن فقط بسبب لا تعيُّن العدم، فلو كان الطاو يعتمد على شيء متعين متشخص محدد فلن يكون هو مصدر ذاته، ناهيك عن كونه الحامل لحقيقة الوجود.

لكن هايدغر يعود ليكتب: «الوجود دائماً في حالة شديدة من الخفاء وينتقل إلى ما ليس بالحسبان وهو الفريد من نوعه عند أعلى القمم وأحدها والتي تؤلف ما يحاذي جذر العدم السحيق وهو نفسه ما يشكل أساس العدم»[2]. يحاول هايدغر بهذا الكلام أن يتجنب التوجه إلى العدم بالمعنى السالب تمثيلياً: إن هدفه هو أن يتبنى العدم كحاجز يفرق بين الوجود والموجود، وبين البداية الأولى للتفكير في الوجود والثانية الأكثر جدة. وهكذا وبينما يشير الحدث إلى ولادة جديدة للوجود من خلال اشتماله على العدم فقد عجز فهم الإمكانيات الخلاصية التي يقدمها؛ فما لم يرغب فيلسوفنا في الاعتراف بحقيقة العدم الميونطولوجية كالوسط الإمكاني الذي تشتق منه حقيقة الأشياء الكبرى، يمكننا القول من الزاوية الطاوية إن هذه القفزة إلى هاوية العدم للوصول إلى الوجود لا تختلف عن جدل تشوانغتسي حول «هذا» و«ذاك» الذي أشار إليه في الفقرة التالية:

حتى هذا هو طريق ذاك، وذاك هو طريق هذا؛ لكن هذا لديه خطؤه وصوابه، فهل يوجد في

[1]- Heidegger،Contributions to Philosophy،187 (120).

[2]- المصدر السابق 186 (120).

الواقع تمييز بين هذا وذاك أم لا يوجد تمييز بين الاثنين؟ حين لا يعود هذا وذاك ضدان لبعضهما بعضاً فسوف يجد الإنسان الطاو كالمحور بينهما. حين يقف الإنسان عند المحور والمدار فعندها يمكنه أن يتعامل مع تغيرات لا نهاية لها من الخطإ والصواب. لهذا قيل إن الشيء الأفضل للاستخدام هو توضيح الأضداد لبعضها بعضاً[1].

إن القفز الحقيقي إلى الهاوية لا يتطلب سلبية زائفة للوجود، بل دهشة مكتنفة بالعدم الأصلي الأولي. إن إجراءات كهذه ستلبي دعوة هايدغر إلى «التساؤل حول الميتافيزيقا وتحديد انتماء الوجود والعدم إلى بعضهما بعضاً بشكل أكثر أصالة وجذرية»[2] بينما ستحافظ على العدم على أنه «ممتلئ بتلك "القدرة" المخصِّصة التي يشكل احتمالها أصل جميع "عمليات الخلق" أي (أن تصبح الموجودات موجودة بشكل أكمل)»[3].

تردُّد هايدغر

يدل عجز هايدغر عن حمل تحليله إلى خطوة أبعد، وتحويل القفزة إلى وحدة أنطولوجية ـ كوزمولوجية كاملة، على تردده في التخلي بالكامل عن المعايير الميتافيزيقية الغربية؛ فهل تُرى أدت دراسته الفاشلة للنصوص الطاوية مثل التاو تي تشينغ والتشوانغتسي إلى اعتقاد أقوى لديه بقدرة الدازاين التحويلية؟ لربما كان الأمر كذلك، ولكن بالرغم من ذلك فإن استعداده حتى للتفكير في العدم كما فعل في «مساهمات للفلسفة» لهو أمر مثير للإعجاب.

إن الوقوف عند محور الطاو هو ما يتغلب على أحادية العدم التي خشيها هايدغر أشد الخشية، فالعدم لم يعد "لا شيئاً" متفرِّداً محضاً بل نسيج الواقع بأسره. العدم بمفهومه الطاوي هو خالقية الحياة في أقصى صورها، وسيلة الإمكانيات المصبوغة بدهشة الطاو والتي تقع في جوهر كل موجود كان ثم لم يعد كائناً، أو هو كائن الآن، أو سيكون لاحقاً. إن شموليتها هي اكتمالها، ومن خلال هذا الاكتمال يدع الطاو الأشياء تكون كما في استعدادها الطبيعي أن تكون؛ ولهذا أقول إن القفزة إلى هاوية العدم ليست قفزة من هذه الذات إلى ذات أخرى، بل عودة باطنية إلى السكون البسيط الفارغ المتجرد الذي يميز الأشياء التي تتناغم مع الطاو[4]. وهكذا يتم تجاوز

---

[1]- Zhuangzi،66.

[2]- Heidegger،Contributions to Philosophy،194 (129).

[3]- المصدر السابق 194 (129).

[4]- إن سبب كونها بسيطة وفارغة وساكنة هو بسبب انعدام الأسماء والصفات في حقها، وهي نعوت تضفيها عليهم الإنسانية ولكنها في الحقيقة أجنبية عن حقيقتها الجوهرية في ذاتها.

«حدث الوجود» في الجلاء من خلال «لا حدث» الطاو؛ وهو «لا حدث» لأن الطاو يعمل كالمحور لجميع التحولات وفي الوقت ذاته يعمل كأساس حقيقتها في حال كونه دون أساس سابق له.

إن القفزة مما له جذر وأساس (الوجود) إلى ما لا جذر له ولا أساس (الطاو) إنما هو تحرير للمحدود بأصله وأساسه من خلال الالتجاء إلى العدم الذي لا أساس له، وبهذه الطريقة لا يتركنا الجلاء أبداً لأنه دائماً مرافق لنا في داخلنا.

إذن فالبحث عن الجلاء الأصلي الأولي لا يتعلق بتحويل مسار تاريخ التفكير الميتافيزيقي، بل على العكس: فهو يتعلق باستهداف الشراكة الخفية المستترة بين العدم والطاو؛ لقد أظهرنا استعداد هايدغر لتقبل فكرة أنه من الممكن لنا أن نعرف أنية الدازاين من خلال علاقتها مع "ليسية" الوجود، لكن هذا التوجه إلى العدم كان ومنذ البداية محكوماً عليها أن تستسلم للحاجة الأنانية إلى الوجود.

وكخلاصة لما سبق، فقد قلت في النقاش الذي سبق إننا وإذا أردنا أن نعيد التفكير في طبيعة الوجود فلدينا بديل بناء وقابل للحياة. من خلال استخدام ميول الطاوية الميونطولوجية ركزت على مثال الجلاء وتمثيل هايدغر له كمكان تنكشف فيه حقيقة الوجود. أما الطاوية فتجعل العدم كالموئل الذي يحقق فيه الطاو خلاقيته، ومن خلال ذلك تنسب إليه صفات تفتقد إلى الوجود تماماً للتأكد من أن رفعته ستظل أبعد من تطفل أيدي الإنسانية؛ بالنسبة إلى كل من لاوتسي وتشوانغتسي فليس الجلاء «زوال خفاء» (أو: Alêtheia) الدازاين، بل انكشاف أن الوجود متحد دائماً مع العدم في دورة التولد وإعادة التولد والبروز والكمون. لذلك يشير الجلاء إلى موقع حريتنا الكوزمولوجية التي تسهل انجلاء جوهر الحقيقة نفسها، وهي حقيقة ترتبط دون ريب مع تعايش الطاو مع العدم واستخدامه له.

مفهوم الجسد عند هايدغر

بين الثنائية وفلسفة الكينونة

ويزة غالاز[*] Ouiza GALLEZE

يقصد هذا النص استخلاص معنى «الجسد» في الفكر الفلسفي بصفة عامة وعند هايدغر على وجه الخصوص. كاتبة المقال الباحثة الجزائرية ويزة غالاز تسعى إلى معرفة ما إذا كان رأي هايدغر يحمل نظرة مستقلة للجسد، أو مجرد فكرة ضمنية توحي بها مؤلفاته الكثيرة ولا سيما كتاب «زاين أوند زايت» (Sein und Zeit) أو نصوص «ملتقيات زوليكون» (Les séminaires de Zollikon).

تحت هذا العنوان: "مفهوم الجسد عند هايدغر ـ بين الثنائية وفلسفة الكينونة"، توضح لنا الكاتبة تأويليات هايدغر ومنظوريته في ما يعني ثنائية الجسد / النفس وصلته بالكينونة.

المحرر

تعددت الأسئلة حول الجسد في وجوده المادي وفي علاقته بالروح، ومن الصعب تجنبه في حديث العامة لأنه وسيلة للحركة والتواصل بين الناس؛ فالجسد هو الذي يتحرك ويعمل ويبكي ويضحك. كما أن التساؤل الفلسفي انطلق من أسباب وجود المادة، والجسد جزء منها. لكنه لم يؤخذ بعين الاعتبار وعلى انفراد إلا في حالات استثنائية، فقد ربط على الدوام بالروح ضمن ثنائية تعقدت عبر التاريخ حتى صارت أهم ما يوجد في تلك العلاقة القديمة المتشعبة والمتعددة التفسيرات، وكانت هذه العلاقة محل اهتمام في شتى المجتمعات والفلسفات والديانات والاعتقادات كلما تساءلت عن قضايا أصل الوجود.

*ـ أستاذة جامعية ـ وباحثة في مركز البحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ ـ الجزائر.

وفي عقود من التاريخ كان الجسد يشكل حلقة منسية (كالعصور الوسطى)، حيث كان تظاهره الروحي أهم من وجوده لذاته، فتزايد تساؤل الفلاسفة والأطباء وعلماء النفس عن سر حيويته وعن موته أي فنائه أمام احتمال خلود الروح أو دوامها. كما طُرِح سؤال حول إمكانية تعذيب الجسد عند تعذيب الروح في العالم الآخر حسب الديانات الوحيانية.

إن الاهتمام الأول الذي أقلق المرء في هذا الموضوع ليس حالة الثبات التي يعيشها الجسد طيلة حياته بل التغير الذي يطرأ عليه عند موته أي عند مفارقة الحياة له. لحظات قليلة تغير جذريا من جوهره من جسم حي إلى جثة جامدة، إنها لحظة عبور من هذا العالم إلى العالم الآخر وعلى أساس هذا الجزيء من زمن بُنيت آلاف النظريات.

وأما الاهتمام الثاني الذي شغل أهل الفكر هو وجود الجسد كمادة أو شيء متحرك (objet animé) لا غير، فلقد عرّفه أرسطو «كجسم طبيعي يحمل الحياة كقوة»[1]، ويتابع ديكارت (Descartes) (1596- 1650) قائلا أن «جوهره التفكير»[2]، فتكون المادة هي الأصل دون أي شيء آخر وهي التي تفكر. كل هذا القلق فتح المجال على المستوى العلمي لكمّ هائل من المدارس ذات الأفكار البناءة متضاربة كانت أو متوافقة لم يضعف صداها على مرّ الزمن.

قبل أن نتوغل في تفسيرات هذه العلاقة الثرية، يستحسن المرور ببعض التوضيحات اللغوية والتاريخية التي تفرض نفسها. أولا، من الجانب اللغوي نستعمل عبارة «الجسد» بدل «الجسم» لنميز بين الأول الذي يخص المادة التي تسمح للإنسان أن يولد ويحيا، والثاني الذي يكون أعم من ذلك وقد يلم بكل أنواع الأجسام التي تحدث عن المادة.

ثانياً، إذا كان الجسد هو الجانب المادي المحسوس للكائن الحي وللإنسان، فالجانب غير المادي هو ما يسمى الروح أو النفس أو الفكر أو العقل. عبارات لا تترادف لكنها تؤدي كلها معنى ما هو «غير مادي» وقد تُستعمل الواحدة بدل الأخرى دون قصد التمييز أو لأسباب فلسفية. هذا إشكال يطرح في اللغة العربية بالتحديد حيث يميَّز بين مفهومي النفس والروح، إذ يفضل البعض استعمال عبارة «النفس» لأن «الروح من أمر ربي»[3]. ولعل استخدام ابن سينا لكلمة «نفس» في قصيدته كان لتفادي حكم بعض رجال الدين في أيامه. لقد حاولنا ألا ندخل في متاهة المفاهيم العربية، وارتأينا أن نتعامل مع عبارة «الروح» لأنها أكثر استعمالاً في هذا الميدان وأفضل ما يترجم

[1] - أرسطو: «النفس»، ترجمة تريكو، باريس، مطبعة فران (Vrin)، ج 2، 420 أ 20.

[2] - ديكارت: مقالة في المنهج (Discours de la méthode)، طبعة ليبريو، ص. 4.

[3] - راجع الآية « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» ـ سورة الإسراء. الآية 58.

عبارة (âme) بالفرنسية، وفيها نجد المعنى الفلسفي لكل ما هو في علاقة مع الجسد لتفسير ما يؤسس حياة الإنسان. كما أن «الروح» بالعربية تؤنث وتذكر، فاخترنا تأنيث الروح أمام تذكير الجسد.

ثنائية الجسد والروح

تاريخياً، أهم ما قيل عن الجسد يخصّ علاقته الوطيدة بالروح، حيث لا يمكن تصوره دون حيويته وقيمه ونشاطاته، ولا يمكن الحديث عن هذه الحيوية والقيم والنشاطات إلا وهي في جسد يُؤويها، وفيه توضع كل الأشياء غير المرئية التي تساهم في تركيب جسديته وماديته.

في الفكر الفلسفي تعددت الآراء والأقوال والتعريفات والنظريات التي تخص علاقة الجسد بالروح، لتتحدد ماهية الإنسان بكل معانيها، وفي أغلب الحالات بهذين الطرفين في علاقتهما الدائمة. ومهما كان اتجاه الفيلسوف أو العالم، فمن الصعب الحديث عن الجسد دون التطرق إلى ما يقابله، ولا يمكن الإحاطة بمعنى الإنسان بالنظر إلى جزء واحد فيه. في هذه الثنائية (dualisme) بين الجسد والروح يكمن سر كينونة الإنسان. لذا يقول لوقريطوس (Lucrèce): «إن الجسد غلاف الروح وهي (أي الروح) حارسه وواقيه». لكن لا يشاطره أفلاطون الرأي في فكرة الحماية، لأنه يرى أن الروح لوحدها تكون في كامل قواها وتفكر بجد ورزانة طالما لم تأبه بالجسد.

وفي خضم هذه الإتجاهات، يتضح جليّاً أنّ للرأي الفلسفي اتجاهيْن هامّين: من يقول بالاتفاق التام بين الجسد والروح أمثال سبينوزا (Spinoza)[1]، ومن يقول بالتنافر أو الثنائية (dualité) أو التوازي (parallélisme)، وبين هذا وذاك تتعدد الآراء.

الثنائية في ما قبل الفلسفة

اعتدنا في الفلسفة الكلاسيكية الرجوع إلى العهد اليوناني لنتفحص السؤال الفلسفي ومنه سؤال العلاقة بين الجسد والروح الذي ما فتئ أن سُمي «ثنائية الجسد والروح». احتار ديمقريطس (Démocrite)[2] في أصل المادة لذاتها، بينما تساءل أفلاطون عن الإنسان في صورته المتكاملة بين المادة المرئية والفكرة غير المرئية. لكن لا يُمكن اعتبار هذا المرجع كالبداية الوحيدة للفكر الفلسفي أو انطلاق التساؤل والدهشة، إذ نجد عند الهنود الحمر والديانات الآسيوية والفرس

[1] - سبينوزا يرى أن بين الروح والجسد نوعاً من التوازن ويعبر عنه بمفهوم «الوحدة» (monisme). سبينوزا (Baruch Spinoza): فيلسوف هولاندي ديكارتي (1632-1677)، أخذ حذره من التطبيق الديني دون أن يتناقض مع الفكر اليهودي والمسيحي. وقد أثر بشدة في معاصريه وعدد كبير من المفكرين من بعده. فسماه «جيل دولوز» (Gilles Deleuze) أمير الفلاسفة.

[2] - ديمقريطس (460 - 370) فيلسوف يوناني يعتبر مؤسس المذهب المادي لاعتقاده أن في الكون ذراتٍ وفراغاً.

والمصريين القدماء والأفارقة شمالا وجنوبا أراء لا تقل أهمية. تساءل كل منهم عن الجسد وعن الروح والعلاقة بينهما وانفصالهما ومآل كل منهما، وقد بنوا حول هذه اللحظة ـ أي الانفصال ـ طقوسا يزيد تعقيدها بقدر تعقيد ثقافات المجتمعات وأثر بصمتها في تاريخ الحضارة الإنسانية.

كانت معظم قبائل الهنود الحمر تعتقد أن للجسد روحيْن تسكنانه على الأقل، واحدة حرة طليقة تستطيع أن تخرج منه أثناء نومه أو في حالة الغيبوبة وأخرى ماكثة فيه. عند الممات تنتقل واحدة منهما مباشرة إلى عالم الأرواح فتنعدم قدرته على الحركة والحيوية، بينما تبقى الثانية وقتا من الزمن حتى تنتهي الطقوس المقامة من أجله ويُنهي أهله كل الأشغال التي لم يقدر على إنهائها في حياته.

أما أهل البوذية فهم ينظرون إلى العلاقة بين المادة والروح كوحدة تجمع الجوانب المرئية وغير المرئية في وعاء واحد. كل ما هو كائن مادي أو روحي مرئي أو مخفي ما هو إلا تَجَلٍّ للشيء نفسه في إطار قانون كوني أساسي يتمثل في «الواحد»، كل أشياء الكون مرئية كانت أم غير مرئية تأتي من ينبوع واحد للحياة، فهي ليست منفصلة وكل الجوانب المادية كالجسد أو الروحية كالعقل والعاطفة والإرادة لها الأهمية نفسها. يقول «نيشيران[1]» أنه «يمكن لأي شخص أن يعرف أفكار شخص آخر من خلال الاستماع إلى صوته لأن الجانب المادي يكشف عن الجانب الروحي»، فالمادة والروح جوهر واحد وإن يبدوان بمظهرين مختلفين.

كما نجد عند المصريين القدماء نظرة غنية ومتنوعة حول الجسد أو على الأقل جسد من سيتمكن من بلوغ عالم البقاء بمعرفته الواسعة واحترامه لقوانين الكون. وهم يعتقدون أن الإنسان يتجاوز معنى الازدواجية بطرفيها الجسد والروح لأن لكل شخص عشرات المكونات المادية واللامادية تجعله ينتمي إلى المجال الدنيوي المحسوس المتمثل في موجودات الدنيا وإلى المجال الروحاني غير المحسوس الذي يكوّن دائرة الآلهة والأسلاف. وبفضل مكوناته غير المادية أو اللطيفة يمكن لكل شخص بعد موته أن يتوقع البقاء على قيد الحياة وإلى الأبد بجوار القوى الغيبية الخارقة للطبيعة التي تقنن الظاهرة الكونية. ومن أجل ذلك، عليه أن يعمل على المحافظة على «آنخ» أي نفَس الحياة (souffle de vie) باحترام مبادئ «معت» (Maât) إلهة النظام والسلم والعدالة والحقيقة والتوازن في العالم لأن التوازن هو الذي يسمح للبشر بفهم عالم الآلهة وإدراكه واستيعابه.

[1] - أحد شيوخ البوذية من القرن الثاني عشر.

وفي الأراضي الإفريقية، كان الاعتقاد بوجود قوة غير مادية في الجسد المادي من وقت مبكر، منذ أن شرعوا في دفن جثث موتاهم بتطبيق طقوس خاصة بها[1]. فمن يعتقد بخلود الروح ومن يذهب إلى خلود الإثنين وعودتهما بعد الموت، كل ورشات العمل ما زالت مفتوحة، إلا أنّ نتائجها لم تُعْطِنا نتائجها الأدلة الكافية لتفهم طبيعة العلاقة الدقيقة بين الروح والجسد قبل مجيء أولى الديانات السماوية. فالظروف التاريخية لهذه المناطق وكثرة الحركة فيها تجعل البحث في الماضي متعدد الجوانب، ولم توفر لهذا النوع من الاكتشافات الاهتمام والإمكانيات والوقت الكافية. كما أن الديانات السماوية أضفت لونها الروحي على معتقدات وطقوس هذه الشعوب بوضوح جعل ما سبقها عديم الحضور.

حقا، إن للديانات السماوية رأياً مؤكّداً في النظر إلى الجسد في علاقته بالروح والآراء حول لحظة اللقاء ولحظة الفراق بين الطرفين حاسمة ومتنوعة. هذا ما جعل الميتافيزيقا تسعى مسعاها وتقيد إتجاه الفكر لعدة قرون.

عُرفت الميتافيزيقا على أنها القدرة على تفسير الكون، وقال أرسطو أنها الفلسفة الأولى (philosophie première)، يقصد بها كل ما لم يستطع العلم أن يحصره في التجربة. لكنها تطورت مع تطور الفكر خاصة في ظل الديانات لتبني هرما من المعتقدات يصعب تجاوزه. وقد عرّفها كانط (Kant) على أنها «علم الأصول الأولى للفكر الإنساني» تلم بمعرفة أسرار الكون وتطمح إلى معرفة اللامحسوس أي اللامادي.

تطورت الميتافيزيقا وتأكد نفوذها في تفسير أصل الوجود إلى أن صارت هي أساس تفسير الكون والحياة، طبعت الفكر الإنساني في العصور الوسطى حتى استحال التفكير بالجسد دون المرور بدواليبها. وقد نُسبت لها قضايا عديدة كالروح والله والخلود وأصل الوجود ومصير الإنسان وأشياء أخرى. وهي تفسر علاقة الجسد بالروح على مبدإ «الثنائية» على غرار العلاقات التأسيسية للفكر كتقابل الخير والشر أو الجنة والنار أو السماء والأرض أو النهار والليل، ما يؤكد علاقة الثنائية والتضاد بين الروح الإيجابية والجسد السلبي. في هذا التقابل تتغذى الروح بالروحانيات وهي الغذاء المناسب لوضعيتها حتى تكون خفيفة ولطيفة وطاقتها علوية طاهرة ويتغذى الجسد بالشهوات فيكون دنيئاً من مادة غليظة وطبيعة دنيوية. هذه الفرضية الموسومة بالعداوة فرضت فكرة

[1] - إن قراءة البقايا الأثرية والرسومات العتيقة التي عُثر عليها في شمال الجزائر (في منطقة «أفالو» و«عين لحناش») أو في جنوبها الصحراوي (في «جانت» و«تاغيت» و«تامنراست») وعدة اكتشافات في إثيوبيا وليبيا والمغرب، تؤكد وجود عمليات دفن الجثث بتطبيق طقوس خاصة. وتؤرخ أقدم القبور المكتشفة في الجزائر من 5.000 إلى 20.000 سنة، وقد يصل تاريخ أقدم الآثار فيها إلى 2 مليون سنة.

سقوط الروح من عالم علوي إلى العالم المادي حيث تعرفت على الجسد، فاقترحت سؤال تحديد أصل العلاقة بين الطرفين وإمكانية أسبقية الروح عن الجسد في الخلق وكذا أزليتها، ثم إمكانية بقائها أي أبديتها بعد اندثاره وفنائه. يقول ابن سينا أنها «هبطت» إليه ويقول أفلاطون أنها «فقدت أجنحتها». وقد حاول بعض الفلاسفة أمثال القديس أوغسطين[1] (Saint Augustin) الخروج من هذه المقابلة إلى فكرة أكثر شمولية، إلا أن الرأي الثنائي بقي سائدا طيلة القرون الوسطى.

بالمنظور الفلسفي، يقول المؤرخون أن «الثنائية» فكرة أفلاطونية، وينسبون النقاش حول علاقة الروح بالجسد إلى نظرية «عالم المُثل» أو «الأرواح» (idea) حيث أكد في (Phédon) عن وجود عالمين متميزين وجعل نوعين من الكائنات المرئية وغير المرئية تتقابل[2]، كما تحدث في «كتاب السياسة» عن روحين كونيتين تمثلان إلهين متضادين[3]، وفي «كتاب القوانين» سلّم بأخلاق الكون الذي كان يسير في طريق إيجابي لما كانت تقوده الآلهة وتحوّل طريقه إلى عكس ذلك لما تركته الآلهة يسيّر نفسه بنفسه[4].

لكن قد يكون الإشكال أقدم من ذلك إذ تتطرق الأساطير اليونانية الأولى (قبل القرن السادس قبل الميلاد) إلى علاقة الآلهة الخيرة بالعمالقة الشريرين، ومن هذه العلاقة ولد الإنسان. وقد تتحدى قوة هذه العلاقة حتى الموت الذي لا يستطيع أن يُفرق بين الطرفين، لذى تنصح «أرفي» (Orphée) بالزهد المتشدد لتحرير الخير من قبضة الشر أي تحرير الروح من الجسد. ولم يختلف رأي فيتاغورس (Pythagore) وأمبادوقليدس (Empédocle) عن ذلك في الخطوط العريضة[5]. نلاحظ في هذه الأسطورة وجود كل المكونات الأساسية لبناء نظرية أو نظريات حول علاقة الروح بالجسد وما يميز بينهما.

في كل الحالات يتمثل المشكل الأساسي في الاتفاق أو الاختلاف بين الجسد والروح وفي إمكانية فناء الأول وبقاء الثانية. إلا أن هذا إشكال قد يكون في الحقيقة غير صحيح منهجيا، فالمصادقة على الاتحاد في مسألة الأصل تستلزم أن يتّحدا في مصيرهما أيضا. ولو أن الميتافيزيقا تنادي ببقاء الروح وفناء الجسد بعد موت الشخص، إلا أن الآراء تختلف في لحظة الانطلاقة: هل

---

[1]- القديس أوغسطين (345) (430-saint Augustin d’Hippone) فيلسوف نوميدي من شرق الجزائر (حاليا)، رجل دين مسيحي روماني أمازيغي لاتيني وفينيقي، أحد أباء الكنيسة الغربية الأربعة وأحد دكاترة الكنيسة الستة وثلاثون.

[2] - أفلاطون: «Phedon» المعروف بكتاب النفس، طرجمة شامبيـري، 64 س.

[3] - أفلاطون: «كتاب السياسة»، أ 268- 270.

[4] - أفلاطون: «كتاب القوانين»، 10، 896.

[5] - دفاتر فلسفية (Cahiers philosophiques) «الروح والجسد»، أندري بيران (André Perrin)، رقم 53، 1992.

يولدان معا أو في وقت واحد في حيزين مختلفين، أم أن الروح توجد قبل الجسد بأزمنة متفاوتة، أو أنها لم تولد ولن تفنى بل هي أزلية أبدية؟ يؤكد أفلاطون أنها كانت موجودة قبله، بينما لا يفصح ابن سينا عن أصلها لكن يجعل هذه العلاقة تمر بمراحل فيبدأ قصيدة «النفس» بلحظة نزولها أو هبوطها عن كره إلى الجسد، ثم المعاشرة والألفة فتتعود عليه وتتعلق به، وأخيرا تضطر إلى فراقه بعد أن تدرك حبها له.

تتساءل النصوص اليهودية عن بداية الخلق فتقول: «لما أخذ الله شيئاً من الطين وصنع به الإنسان، ثم نفخ في أنفه سمة الحياة، فصار الإنسان»[1]. الكلام نفسه نجده في المسيحية والإسلام، فيفسر «تريمونتان» (Tresmontant[2]) أنهما لا يختلفان أنطولوجياً بل هما قد خُلِقا في وقت واحد ويمكن أن يكونا قد خلقاً واحداً، فالروح لا يمكن أن تأتي قبل الجسد، وعبارة الجسد (بازار) في اللغة العبرية لا توحي بمعنى «التضاد» كما نجد ذلك في الفكر الديكارتي أو الأفلاطوني، بل تعني التعبير الملموس لما هو غير ملموس أي الحياة والحيوية أو الروح والروحية في كيان الإنسان ككل[3]. يكمن دليل هذا الالتحام في الوظائف المعرفية العليا التي يقوم بها الجسد كالصلوات وحب العلم.

إن للغة الدينية أو الكلام الديني أيضاً مكانة أساسية أو تأسيسية في تحديد العلاقة الإشكالية بين الروح والجسد لأنها تلعب دورا رمزيا هاما في بناء معنى الجسد. فتعبر المسيحية عن ذلك في النص القائل «صار الكلام جسما ـ أو جسدا ـ»[4] حتى تفسر كيف خلق الإنسان كجسد من روح الله التي يمثلها الكلام، ويبين النص الإسلامي كيف أن الكلام اللامادي يُحدث الأشياء المادية «يقول للشيء كن فيكون[5]». إلا أن بهذا المنظور وفي كل هذه الحالات لا يمكن للروح أن تسبق الجسدَ لأنها قبل أن تلتقي بالمادة وتلتحم بها حتى يكون الجسد والإنسان كانت نَفَسا إلهيا لا روحا إنسانية.

عموما تبقى الروح من الأمور المسكوت عنها في الديانات السماوية ويُعبر عنها بمفهوم «السر» أو «الحكمة» «أو القدرة الالهية». جاء في القرآن الكريم: « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً»[6].

[1]- الإنجيل: Genèse- 2، ترجمة De Vaux.

[2]- كلود تريمونتان (Claude Tresmontant) فيلسوف فرنسي (1925 - 1997)، أستاذ في السوربون، اهتم بالفكر اليوناني والقرون الوسطى.

[3] - كلود تريمونتان (Claude Tresmontant) «مشكلة النفس»، باريس، طبعة لوسوي (Le Seuil)، 1971، ص. 61.

[4] - الإنجيل، ترجمة سيجون (Segond) المزمور 145، 21، (Et le Verbe s'est fait chair).

[5] - القرآن الكريم: سورة يس 36، الآية 82.

[6] - سورة الاسراء 17، الآية 85.

في العصر الحديث بقي الفصل بين طرفي الإنسان مستمرا وإن حاول بعض المفكرين التوفيق بينهما. والأمر يتجاوز حدود الفلسفة إذ ما زال علماء الفلك آنذاك يعتقدون أن الأرض مركز الكون والإنسان خير الكائنات وسيدها، لكنه سيدها بروحه لأن هذا الجسد الذي يعيش فيه وبه شيء ثانوي لا قيمة له، وهو مجرد وسيلة تسمح للروح بالتقرّب من الله.

أما في الفلسفة فمن أهم من تطرقوا إلى قضية الجسد وعلاقته بالروح هو «ريني ديكارت» الذي صرح في بداية القرن السابع عشر أن الحديث عن الروح أسهل من علاج مسألة الجسد. وإن أراد الفكر الديكارتي أن يكون علميا إلا أنه بقي نظريا لأن الثقافة الدينية المسيحية ما زالت تمنع دراسة الجسد من الداخل، تمنع التشريح والتعامل مع الأعضاء والأحشاء والدم. فالجسد وعاء الروح والروح هي الشعلة الإلهية التي تعطي الحيوية للجسد، حتى قال ديكارت أن الروح تسكن في «الغدة الصنوبرية» (glande pinéale). وقد أفصح في (Méditations métaphysiques) بالتحديد عن نوعية العلاقة التي تربط بين الجسد والروح وفسر بكل وضوح الثنائية التي تفصل بين (res extensa) وهي المادة والامتداد وكل ما هو ملموس، و(res cogitans) وهي الفكر أو النفس أو الروح التي تقرب الإنسان من الله وتؤكد وجوده. كما أكد هذا الكلام في كتب أخرى كذلك.

ثم جاء سبينوزا مباشرة بعد ديكارت ليطالب بضرورة الوحدة بين الروح والجسد عند الإنسان وإمكانية وجود قوة خاصة بالجسد مستقلة عن كل شيء حتى عن الروح. «أن يُسمح للجسد أن ينفرد بقواه مؤكدا تأثيراته، هذا إشكال جديد يؤدي إلى أطروحتين أساسيتين: إما أن يؤسس التمثيل المعرفي لهوية الإنسان كفرضية تؤيد العلاقة بين الجسد والروح ككل متكامل، وإما أن يكون التمثيل سبباً لوجود الجسد لوحده بناء على قوانين الطبيعة والحركة والسكون». هذا قياس يشبه نوعاً من الرجعة إلى الفكر اليوناني لكن على أمثال فكر لوقريطوس وديمقريطس القائلين بإمكانية التفكير في الإنسان على أساس الجسد أي المادة. هكذا بدأ الإبتعاد أخيرا عن الفكر الأفلاطوني الذي لم ينهزم لمدة عشرين قرنا.

عموما مهما كانت الإنتقادات، فالثنائية كمفهوم تبقى مقبولة شكلا لأن معظم التفكير الفلسفي مبني على أشكال ثنائية كالتحليل والتركيب أو الإيجابي والسلبي أو الإستنتاج والإستقراء أو الكينونة والعدم... هذه المقابلات ليست مجرد تمرينات لغوية أو أدبية، بل هي أسس وجودية تُبنى عليها كينونة الإنسان بكل أبعاده.

وحتى الجسد في حد ذاته وإن تميز بالحسية فهو لا يخلو من التقابل والتناقض بل يجمع في سماته الأساسية صفات تتقابل كالحدود والامتداد، وصفات تتنافر كالجمود والمرونة.

الفكر المعاصر: مدخل إلى الجسد الشاعري

لقد حاول «ديكارت» التوفيق بين طرفي الإنسان إذ مثّل الجسد كمادة تكوّن العالم الملموس أي الكون (univers) بمعنى كل ما هو كائن مقابل الروح كجوهر. لم يوافقه «سبينوزا» (Spinoza) في هذا الرأي وراح يربط جسم الإنسان بعلاقة مباشرة مع جوهر الله الذي يمده بروحه في علاقة توحيدية. ما سماه «لايبنيز» (Leibniz) الآلة الإلهية التي عرفها كآلة طبيعية تفوق كل الآلات المصنعة. ثم قسم «كانط» (Kant) الحقيقة إلى «مظهر» (phénomène) حيث توجد المادة والجسم والجسد، و«جوهر» (noumène) حيث توجد الروح والنفس والفكر والذهن. لكن رفض «سارتر» (Sartre) هذا التقسيم لأن الواقع عنده واحد وكل ما هو غير مرئي غير موجود. هكذا تضاربت الآراء الفلسفية لكي تشق طريقها وتمهّد لقاعدة جديدة تؤسس عليها حقيقة أخرى تعطي للمادة دورا رئيسيا.

ما تميز به الفكر المعاصر هو التنوع والإختلاف. ولعل أهم ما يجلب الأنظار من الإتجاهات المادية هو تساءل الإتجاه الأنجلوساكسوني: «كيف يمكن للمادة بمعنى «مخ» الإنسان (brain) أن تنتج الفكر أو الأفكار (mind)؟»

لقد برزت هذه الأسئلة في الولايات المتحدة فسمحت بتطور كبير في العلوم الإنسانية وعلوم الإتصال والفلسفة لكنها بقيت محتشمة في الدول الأوروبية ولم تقتحم الميدان إلا بصعوبة[1].

فبدأ الفكر يتسم بالصبغة المادية فلم يهتم بعلاقة الروح بالجسد بقدر ما اهتم بالجسد كمصدر الحيوية والحركة والعمل وحتى الإنتاج الفكري والفني. بحكم العلوم التجريبية والعلوم الدقيقة التي استقلت عن الفلسفة وتطورت، صار للجسد وجود مؤكد وفعال، على غرار الفيزياء التي تتساءل عن الإنسان كجسم بين الأجسام والبيولوجيا التي ترى فيه مجموعة خلايا وأعضاء، وكذا الميادين الأخرى. كما وجد الجسد مكانته بين العلوم الإنسانية والفلسفة، إذ لقي صدى عند علماء الأنثروبولوجيا الذين أدركوا أهميته في كل مجموعة إنسانية لكل عصر حين نظروا في الكيفيات التي استُعمل بها في شتى الثقافات، وكذلك في علم الاجتماع الذي جعل منه فاعلاً إجتماعيّاً

[1]- مجلة التيولوجيا والفلسفة: فابريس كليمون (Fabrice Clément): علاقة الروح بالجسد في فلسفة الفكر المعاصرة (Les rapports de l'âme et du corps dans la philosophie de l'esprit contemporaine)، ج. 131، رقم 1، ص. 3.

وعلم النفس الذي نظر إليه كذات عضوية يعبر بها الإنسان عما يدور بداخله. بينما يتوقف نظر الفينومينولوجيّين عند حدود الجسد كغلاف جسدي (enveloppe corporelle)، الذي يتمثل في ما تراه العين، هذا الهيكل المكوّن من الرأس والأطراف ويتسم بالحركية (mobilité)، وهو يعمل ليعيش ويسمع الموسيقى ويحب أو يكره ويتدين أو يلحد...

أخيرا وجد «الجسد» مكانه في شتى اتجاهات الفكر وجلب أنظار المثقفين بصفة عامة، فترجّح فهمهم له في معنيين: الأول أن يكون للجسد علاقة بالذاتية (subjectivité) وبهذا المعنى يبقى للميتافيزيقا مكان في حياته وإن انتُقدت كيفية تفسيرها وفهمها للأشياء. الثاني أن يكون الجسد جسماً ماديّاً فيه تسكن الحيوية والإنسانية، ما يؤدي إلى نظرية مادية بحتة. فتفسر «كاتي لوبلان» (Cathy Leblanc)[1] هذه الآراء التي تقدّر حدود إمكانيات الجسد في كون مادته على مثل الرسومات اليابانية (estampes japonaises) التي ترسم المحيط الخارجي للهيكل بخط أسود وتسميه «الخط الواضح». لكن هذا التعريف الذي يكتفي بمحيط خطي أي الغلاف الجسدي غير كافٍ، تنقصه إضافات وصفات تجعل الجسد حركيا وديناميكيا ينسجم مع الفكر وأبعاده والكينونة التي تحركه وتبعث فيه الحياة[2]. هذا ما وجدته في بعض نصوص هايدغر.

هايدغر والجسد الشاعري:

لم يتفق هايدغر مع أيٍّ من هذه الآراء لأنه لا يقبل بفكرة أن الجسد مادي بحت ولا بميتافيزيقا مهما كانت نقدية تفسر سر وجود الإنسان. إلا أنه سعى إلى جمع الأفكار التي يجدها مفيدة في كل رأي ليكشف عن نظرة جديدة تقول بجسد يتأثر بالحياة التي يعيشها ويتأقلم مع الأحداث ويتجاوز حدوده ليملأ المكان ويتصرف فيه، سماه «الجسد الشاعري»[3].

جاء هايدغر في بيئة تتميز بالنزاعات الفكرية المبعثرة والمتناقضة تتنافس حول كل المواضيع الفلسفية حتى البديهية منها والتي غالبا ما تؤول إلى طرق مسدودة أو «الطرق التي لا تؤدي[4]»، أفكار تحتاج إلى من يجمعها ويوجهها ويعطيها سياقاً وانسجاماً ومحوراً تتلاحم حوله. في هذا

[1] - «كاتي لوبلان» (Cathy Leblanc) أستاذة فلسفة في المعهد الكاثوليكي في باريس.

[2] - كاتي لوبلان (Cathy le Blanc): «النظر إلى الجسد الشاعري» (Regarder le corps poétique)، في موسوعة الجسد (Corps encyclopédie): المطبعة الجامعية لرين: (Presses Universitaires de Rennes، 2011). ص. 84.

[3] - مارتن هايدغر: ملتقيات زوليكون (Les séminaires de Zollikon)، ترجمة كاتي لوبلان، موسوعة الجسد، 2011، ص. 83-97.

[4] - مارتن هايدغر: «Holzwege»، بالترجمة فرنسية: «Chemins qui ne mènent nulle part»، غاليمار، باريس، 1986.

الخضم، شعر الفيلسوف بضرورة الرجعة إلى «سؤال الكينونة» الذي طُرح في العهد اليوناني ثم نُسي مباشرة بعد طرحه «لماذا هناك الكينونة وليس العدم؟[1]».

وإن تصفحنا معظم مؤلفاته، قد لا نجد نصا واضحا يعرّف الجسد. لكن هناك العديد من الأمثلة حول الجسد في كتبه المعروفة[2] ابتداء من «زاين أوند زايت»[3] وكل تساؤلاته تهتم بحركية الإنسان وأعضائه، استعملها كأدلة تثبت كينونة الإنسان.

كشفت «كاتي لوبلان» عن نص «ملتقيات زوليكان»[4] وهو يحتوي على حقائق هايدغرية جديدة في ميدان الجسد. فيه يحاول الفيلسوف، حسب ترجمة «كاتي لوبلان»، تجاوز الحدود التي تضايق الجسد وتجبره وتقلل من شأنه وتحدّ من أبعاده وتعيق حريته، كما يحاول تجاوز البعد القصير الذي يكتفي بتعريفه كمادة متحركة تسكنه روح حرة. فيوسّع الأبعاد حوله ليحرره من التعسف الأحادي، ثم يضعه ككل في الوسط الذي يعيش فيه ويوفق بينه وبين الأماكن التي يملأها وهي تتبناه بدورها. إنها فكرة «الجسد الشاعري» التي تضع الإنسان بكل جوارحه وصفاته وميزاته وقلقه في وسط يتأقلم معه، فيسميه «سكن الإنسان» وهو سكن شاعري (habitat poétique) لا يختلف في المعنى والأهداف عن ذلك الإنسان الذي سماه «دازاين» (Dasein) ويترجم «بالكائن هنا» (Etre-là). فيقول بضرورة الرجوع إلى «الأنطولوجيا الشاعرية» التي قد تجعل الجسد مستقلا في أفعاله وقراراته وتطوراته: إنه «ذلك الآخر الذي لم يعد جسدياً حتى وأن بقي هو جسديّاً[5]».

لقد أكدت «ماري جائيل»[6] (Marie Jaëll) على هذا الرأي من قبله. هي موسيقية عظيمة كرست حياتها في تدريس هذا الفن، فاهتمت بحركات الجسد، ما جعلها تنظر إلى الفن بمنظور آخر معتمدة على المدرسة الفيزيولوجية والدراسات الفلسفية والسيكولوجية المعاصرة لفهم دور الجسد في سر هذا النغم الذي يهدهد الإنسان. كانت تبحث عن العلاقة بين تحسين العزف وتطوير الحس الموسيقي، فطرحت السؤال حول ماهية العلاقة بين مهارة اليد وحب الفن. ثم قالت: «أن

[1] - « **Pourquoi il y a l'être et non pas plutôt rien** »، مقدمة كتاب **Sein und Zeit**. يعيد نفس السؤال في العديد من كتبه مثال «مدخل إلى الميتافيزيقا».

[2]- إلى يومنا هذا، لم تترجم كل كتب هايدغر إلى الفرنسية ونسبة قليلة منها توجد بالعربية. -

[3] - مارتر هايدغر: **Sein und Zeit** (الكينونة والزمن) أي **(Etre et temps)** وحول ترجمة **Sein** نقاشات طويلة (أنظر مقال: ويزة ثلاز: هايدغر والعرب، مجلة محكمة للعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، 2014).

[4] - «ملتقيات زوليكون» **(Séminaires de Zollikon)**: مجموعة قراءات ومحاضرات وتبادلات جرت بين هايدغر والعالم النفساني «ميدار بوس» **(Medard Boss)** في مدينة زوليكون **(Zollikon)** السويسرية الألمانية. كان ذلك بين 1947 و1971. ويعتبر مقال كاتي لوبلان المحاولة الأولى لترجمة جزئية إلى فرنسية.

[5] - مارتر هايدغر: «ملتقيات زوليكون» ص. 85.

[6] - «ماري جائيل» **(1846) (1925-Marie Jaëll)** مؤلفة موسيقى تأثرت بالمدرسة الفيزيولوجية.

امتداد الأعضاء خاصة اليد لا يتوقف عند الغلاف المادي أي الجسدي»، وأطلقت على ذلك عبارة «ديناميكية الامتداد» (Dynamique du prolongement)[1].

لقد انفردت «جائيل» في عصرها بهذه الرؤية العبقرية وكأنها تتنبأ وتعلن قدوم فكرة «الجسد الشاعري» الهايدغرية، بل رجعت إلى بعض الأفكار الفلسفية اليونانية بحيث كانت لا تنظر إلى أجزاء الجسم العازفة على حِدَة بل تربطها بكل مكونات الإنسان، على حسب تعبير هيرقليطس «الكلُّ واحد». يجب أن توضع الفكرة في كلٍّ شامل يحتويها وللكل ترجع الأجزاء. ليس الجسد مجموعة أعضاء فقط، بل «هو كلٌّ متحرك في علاقات دائمة»[2]، بمعنى أن الإلتحام دائم بين الوظائف الجسدية والوظائف العقلية وكل من الجسد بكل جوارحه والحركة والفكر والعقل قوة واحدة[3].

كذلك الجسد الشاعري عند هايدغر، هو يدلي بنوع من التوازن والانسجام بين أعضاء الجسم والفكر حتى تكون الحياة ممكنة وتعبر عن ذلك كل أفعال الإنسان العادي. بينما يؤدي أي مرض نفسي أو عاهة جسدية إلى اختلال توازن في حياة الشخص وتغيير تصرفه. فيتحدث عن علاقة ضمنية داخلية يسميها «الداخل الضمني» (l'en-dedans de l'implicite)[4]، كما يقول بمبدإِ الشمولية (entièreté) الذي يعطيه أهمية كبرى إذ يجب «أن يكون الشيءُ كاملاً وشاملاً»[5].

هذه العلاقة الضمنية التي تضمن التوازن والانسجام تؤدي إلى سؤال مزدوج: هل يمكن الاقتناع بجسد ضمني أو أن الجسد كما هو معروف يكون عملية تجريبية؟ في الإجابة عن هذا التساؤل رأيان، للأول علاقة بتاريخ الفكر ويستنطق الطب النفسي والتحليل النفسي، والثاني وهو يكمل الأول يعتمد على الفلسفة. يلزم الطب النفسي على الجسد أن يبقى شفافا وإلا فقد موضوعه وحريته. مثلا إذا كان المرء أثناء الكلام ينتبه إلى وجود كل أعضائه التي تشارك في عملية الكلام متخيلا الشكل المقعر أو المحدب لأسنانه أو نعومة غشاء حنجرته، فلن يستطيع أن يركز على موضوع حديثه لأنه منهمك في الأعضاء التي تجعله يكون ويتحدث، إلا أن الشفافية تلغي الحواجز المادية والنفسية

---

[1]- كاتي لوبلان: «النظر إلى الجسد الشاعري»، ص 85.

[2] - **Le corps est essentiellement animé et en relation**

[3] - ماري جائل: «الموسيقى والسيكوفيزيولوجيا»، باريس، مطبعة آسو، 1998، ص. 5.

[4]- كاتي لوبلان: «النظر إلى الجسد الشاعري»، ص. 85.

[5]- أنظر في هذا الصدد «جان قريش» (**Jean Greisch**) في «الكلمة السعيدة» (**La parole heureuse**) مكتبة بوشان، باريس، 1987، ص. 22 - 23. وكذلك ريتشاردسون (**William Richardson**) في كتاب، **Through Phenomenology to Thought** **Fordham University Press**، نيويورك، 2003، ج. 1، ص. 32-33.

المتعلقة بالجسد، وتكون مهمة الإنسان هي الأهم بشرط ألا يكون خلل في جسمه. ومن رواد هذا التحليل البروفيسور «فوش» (Fuchs)[1].

بينما يحاول الفيلسوف «مارك جونسن»[2] (Mark Johnson) تفسير معنى الجسد الشاعري الذي قال به هايدغر وفهم «المسكن الشاعري» للجسد تحت ضوء الفلسفة التحليلية، فيرجع علاقة «الدازاين» بالكينونة إلى نوع من التجربة الجسدية تبعد حدود الجسد بالمعنى المادي وتوسعها ليقترب في مضمونه بمعنى «المسكن الشاعري»، حتى يصل إلى نفس معنى «الوجود».

هذه الشفافية التي تضع الجسد في بُعد ضمني موحّد تجمعه كذلك بشبكة علاقاته، ومن الميزات الخاصة لفكر هايدغر أن الجسد أساس التجربة التي تمتحن الفكر ككل[3]. وكما لا يمكن الفصل بين النفس والجسد فلا يمكن أن نفصل صفات النفس عن صفات الجسد كذلك ولا يمكن فصل الجسد عن وسطه وبيئته. الجسد هو الذي يسمح للإنسان أن يحس ويشعر بالعالم ويفكر وينتج الأفكار، الفكر يتأثر بالجسد بقدر ما يؤثر فيه، وتجربة الفكر تحدث وتصبح حقيقة عن طريق الجسد.

ومن الشروط الأساسية للفكر في تجربته مع الجسد أن يكون هذا الأخير في علاقة ضمنية دائمة الحضور مع وسطه، إنه من ميدان الوجود ولا يمكن أن يُختزل إلى مجرد شيء مُعرف بطريقة محدودة. قال هايدغر في بداية «ملتقيات زوليكون»: يجب أن يُعتبر الدازاين من ميدان إمكانية الإدراك وليس كمجرد شيء «موضوع ها-هنا» (موضوع في المقدمة[4]) أي (être-là devant). ما يشترط وجود فضاء يتصرف فيه الإنسان ويسميه «السكن» بمعنى «الوجود».

ثم يتحدث هايدغر عن منطق التجربة أو الممارسة ويحاول الجمع أو التوحيد بين النفس والجسد بطريقة تقنية أو لغوية على شكل «الفاعل والموضوع» (sujet /objet) في منطق يجعل اللغة هي مسكن أو «منزل الكينونة».

إن اللغة وسيلة اتصال، وهي في علاقة أساسية بالجسد، عن طريقها يقول ويفهم العالم الذي

[1] - البروفيسور «فوش» (**Thomas Fuchs**): فيلسوف وطبيب نفساني معاصر من جامعة هيدلبورغ (**Heidelberg**).

[2] - مارك جونسن فيلسوف أمريكي معاصر، أستاذ الفنون وفلسفة العلوم في جامعة أوريجون (**Oregon**) في الولايات المتحدة.

[3] - مارتن هايدغر: «المجموعة الكاملة»، **GA 31**.

[4] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»»، ص. 5. ما تترجمه كاتي لوبلان:كالآتي

Le Dasein humain doit être considéré comme un domaine du pouvoir-percevoir et jamais comme un simple objet mis là-devant.

Menschliches Da-sein ist ein Bereich von Vernehmen-können nie ein bloss vonbandener Gegenstand.

قُذف فيه. «المَقْذُوف هنا» (être-jeté-là) هو اسم من أسماء الدازاين، ما يعني أن الجسد جاء ليكتشف العالم، وهو ينتمي إلى وحدة تواصلية تحددها اللغة[1] التي تعبر عن علاقة الكينونة بالكائنات. واللغة الفكرية أي التفكير المعبر عنه بالكلام هو الذي يجعل الإنسان يفهم العالم الذي قذف فيه غريبا، فآلفه وانفتح له حتى صار جزءاً منه. في «رسالة في المذهب الإنساني» (Lettre sur l'humanisme) يفسر هايدغر كيف يقف الإنسان في ضوء الكينونة والانفتاح (l'ouvert)[2]، لأن «اللغة التي تعتبر نتاج الانفتاح المستنير تندمج بعملية الانفتاح في الآن نفسه»[3] من أجل نور المعرفة. ثم يعمم اللغة إلى كل الكيان قائلا أنها تمرّ عبر الأعضاء الحسية سواء كانت لغة الكلام تعبر باللسان أو لغة الحركات ولغة العيون ولغة الجسم[4].

ثم يطّلع هايدغر إلى مفهوم الشفافية ويحاول تجاوزه بإضفاء أبعاد أخرى على الجسد بالنظر إليه كمادة حية لها وظائف وصفات أساسية تتميز بالحجم والامتداد. ما جعل «جان لوك نانسي[5]» (Jean Luc Nancy) يقول أن «الجسد غير قابل للتدقيق ولا قابل للتعريف أو التحديد، إنه فريد المعنى يختبر قدراته في لعبة التفوق والامتداد». لذلك عمل الفينومينولوجيون على التمييز بين جسم الإنسان أي الجسد الذاتي (corps propre) والجسم الممتد المادي أي البدن ويسمى (Korper) بالألمانية و(corps) بالفرنسية. فيقول هايدغر: «إن الجسد محدد بما (الشيء الذي يحدده لكونه امتداد»[6].

« Le corps est déterminé par cela qui le détermine en tant qu'il est étendu »

« Der Ort Körpers ist durch das bestimmt، was er als ausgedebnter umgrez»

للملاحظة، نجد بعض الفوارق بين النص الألماني والترجمة الفرنسية إذ تؤدي عبارة (sich debnen) بالألمانية معنى «يمتد» (s'étirer) وتؤدي (debnbar) معنى «ممكن الامتداد» أي مطاطي. توحي هذه العبارة الألمانية الأخيرة «بعامل تنشيطي» لا يمكن الحصول عليه بالفهم

[1] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 139.

[2] - مارتن هايدغر: «رسالة حول المذهب الإنساني»، و «Questions 3- 4»، ترجمة روجي مينيي، باريس، غاليمار، 1996، ص. 49-47.

[3]- مارتن هايدغر: «هولدرلين وجوهر الشعر» (Hölderlin et l'essence de la poésie) في (Approche de Hölderlin) ترجمة هانري كوربين (Henry Corbin)، باريس، غاليمار، 1996، ص. 49.

[4] - مارتن هايدغر: «رسالة حول المذهب الإنساني»، ص. 47.

[5] - جان لوك نانسي: فيلسوف فرنسي معاصر ولد في 1940. مفكر في ما بعد الحداثة عرف ديريدا وقرأ هايدغر وألتوسر وهولدرلين وغيرهم.

[6] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون» ص. 39.

الفرنسي. هذا العامل التنشيطي هو الذي يمثل الجسد وليس فقط الامتداد الساكن، أي أن الغلاف الجسدي يزيد انبساطا ليملأ الفضاء بتجاوز حدوده المرئية على شكل حركية مستمرة يمتد حينها الجسد إلى حد معين. هذه الفاعلية بالذات تمثل علامة الحيوية التي تسكن الجسد أو تحتله.

في ما يخص المفاهيم، يستعمل هايدغر بالألمانية عبارتين متميزتين للحديث عن الجسد: «Körper» (البدن) و«Leib» (الجسد) وتترجم كلتاهما إلى الفرنسية بـكلمة «corps». لهذا التمييز أهمية كبرى عنده، لأنه يقوم بمحاولة إعادة تعريف الجسد على أساس أصول لغوية، فيقدم مجموع الملامح اللفظية له. «Körper» من أصل لاتيني «corpus» يعني «الجسم المادي» باحتلاله الفضاء بأبعاده الثلاثة، أما عبارة «Leib» (الجسد) فهي أكثر تجريد مبدئيا وتشمل الحيوية والحركية المرئية، ـ وإن كانت العبارتان تترادفان ـ. أما تأريخياً فإن «Leib» نتيجة تطور كلمة «liba» من الألمانية القديمة التي كانت تحمل المعنى نفسه، وقد أعطت إلى الإنجليزية كلمة «life» بفعلها «to live»، والإثنان يوافقان الكلمة الألمانية «Das Leben» والفعل الألماني «leben». لكلمة «Leib» إذن معنى يربطها مباشرة بالحياة، منها استمدت عبارة «sein Leib leben» التي تكون ترجمتها «الحياة» أو «أن يعيش المرء حياته». بينما يعني «Körper» البدن أو الجسم الذي يملأ فضاءً معيّناً بكل الأعضاء التي تتكون منها ماديته. نستنتج من هذين المعنيين أن الحياة ليست مجرد وجود مادي، إنها أكثر من ذلك بكثير ويصعب وضع تعريفٍ يحتوي على ملامح تعريفية تضم هذا الجانب الملموس أو تتجاوزه. إن الحياة التي تحرك الجسد تحتوي على معطيات من الحياة الحيوانية البحتة والحياة النفسية في الوقت نفسه، كل هذا في عبارة واحدة تعني الجسد. عموما يختلف معنى «الجسد» من الألمانية إلى الفرنسية أو الإنجليزية، فلعبارة «body» الإنجليزية مثلا علاقة بالكلمة الألمانية القديمة «botab» التي تختلف هي الأخرى لفظاً عن «liba» من الأصل نفسه وعن «corpus» اللاتنية. ولا يمكن تعويض كلمة (Leib بكلمة Körper) لأن معنى Leiben ليس الوجود في مكان ما بل هو القدرة على احتلال المكان بينما يتجه Körper نحو معنى الإمتداد في المكان الذي يحتله[1].

زيادة على هو موجود، يعمل هايدغر على ابتكار كلمات خاصة تمكّنه من الإحاطة بمعنى الجسد الذي يحتل المكان حتى يعطي «أصالة» (originellité) خاصة لتفكيره. فعند الحديث عن العلاقة بين الجسد والمكان أو الفضاء يقول «إن الجسد يجسد» (Le corps corporéise) بمعنى أنه يمثل مادته، أمره في ذلك أمر «الفضاء يُفَيّض» (L'espace spatialise) بمعنى أنه يتسع أو أن «الفضاء

[1] - كاتي لوبلان: «النظر إلى الجسد الشاعري»، ص. 87.

يخلق الفضاء» إذا صح التعبير. ولا يمكن التمييز عنده بين (corporéiser) و(corporéifier)، «لأن تجسيد الجسد يتحدد حسب الكينونة[1]».

Le corporéiser du corps se détermine selon mon être

Das Leiben des leibes bestimmt sich aus der Weise meines Seins.

كما يستعمل عبارة «التفعيل» (Verbifier/ verbification)[2] (بمعنى أنه يجعل الشيء فِعلاً أو عمليّاً)... إلى جانب أسماء أخرى مرادفة للدازاين ليعبر عن حالات الإنسان كأمثال: «الكائن في العالم» و«الكائن المنفتح» و«الكائن إلى» و«الممتلك للعالم»...

هذه الكلمات التي وضعها من أجل الحاجة الفلسفية لا يمكن في أغلب الحالات نقلها إلى لغة أخرى إلا بالمقاربة بسبب العجز الديناميكي بنقص أو غياب الحركية الداخلية للعبارات نفسِها في لغة معينة.

نفسه الفاعل الديناميكي نفسه نجده في الجسد وهو الذي يجعله يتحرك بوجود أمر من الداخل استجابة لإرادة الفرد كإشارة اليد إلى البعد. هذا النشاط أو الفاعل التنشيطي لا يمكن أن يكون مُحتَوىً في الغلاف الجسدي، بل هناك ديناميكية تنشيط تجعله يقوم بأشياء بمحض إرادة المرء فنسميه «الفاعل»، عكس العملية العفوية التي تأتي طبيعيا كدقات القلب. هذا النشاط الجسدي يشارك الفاعل في أفعاله بحيث ليس الجسد (Leib) لوحده هو الذي يرى أو يفكر أو يسمع إلخ... بل «الأنا» (je) أي (ich) حتى إن كان بالفهم الديكارتي. فالأنا هو الذي يجمع العناصر المشارِكة في الفعل، يضمن علاقة الشخص بالعالم وهو أساس كونه الدازاين أو أنه «دازاينية» (daseinité). بعملية «تجسيد الأنا» يصل هايدغر إلى القول «إنني أقف بجسدي في المكان/ الفضاء» (Se-tenir de mon corps dans l'espace)، هذا المكان الذي هو العالم لأن الدازاين هو «الكائن في العالم» (L'être-au-monde) كما أنه «المنفتح على العالم» لأنه يحتل فيه مكانا، فيقول: «إن التجسيد ينتمي للكائن في العالم، يشارك دوما وفي الوقت نفسه في تحديد «الكائن في العالم» و«الكائن المنفتح» (être ouvert) و«الممتلك للعالم» (l'avoir-au-monde)[3].

[1] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 113.

[2] - في إطار نظرية الإشتقاق تتحدث عن (verbification) بمعنى (verbalisation) بنزع الاسم وتحويله إلى فعل. وقد اخترع شيكسبير فعل (Fantômer) أو (Fantomiser) للحديث عن «بروتوس» الذي جعل «سيزال» شبحا (Ghosted).

[3] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 126. وتترجمه كاتي لوبلان كالآتي:

Le corporéiser appartient toujours à l'être-au-monde. Il co-détermine toujours à la fois l'être-au-monde، l'être-ouvert، et l'avoir-au-monde.

Das leibengebört immer mit sum In-der-Welt-sein. Es bestimmt das In-der-Welt-sein، das Offensein، das Haben von Welt immer mit.

تعبر هذه المفردات الخاصة عن صعوبة الإحاطة بحدود الجسد. وهذه المسألة، في رأيه، وإن كانت تجريبية، فهي ليست «تجربة الحدود» في الجسد بقدر ما هي «تجربة بلا حدود». بهذا الرأي المتعدد المعاني يمكن القول أن هايدغر ابتعد تدريجيا عن الفكر اليوناني حيث كان للأشياء مَعَانٍ أحاديةٌ تُحدَّد في أماكن حسب ثقلها، فلا تكون الأجسام في علاقة مع العالم أو الفضاء حسب إرادة الشخص بل حسب كيانها، الثقيلة منها في درجة أدنى والخفيفة في الأعلى[1]».

إضافة إلى هذه التعريفات، عمل «مارك جونسن» في كتابه «The boby in the mind» على تكملة مسألة الحدود وتنقل الجسد عبرها. فيرجع إلى علاقة الجسد بالعالم ليبين أن الثاني يتغذى من تجربة الأول لكونها تجربة جسدية (corporelle) على الأقل إن لم تكن تجربة بدنية (charnelle). فيقول أن الجسد يوفر خريطة جغرافية تسمح للمخيلة بإنشاء شبكات مكانية لفهم العالم، وهي تهيكل الفهم المادي للعالم طبعا، بل والفهم المجرد كذلك[2].

هكذا ندرك أن مسألة حدود الجسد عند هايدغر لا ترتسم في قضية فصل الروح عن الجسد كما هو معتاد في الفلسفة التقليدية ولا اعتبار الجسد مادة بحتة من خلال مجموعة وظائفه البدنية كما يرى الفيزيولوجيون، بل هي تركيب معقد فيه أشياء مرئية وأشياء مخفية وأخرى منسية[3]. لقد حدثنا مسبقا عن النسيان لما اقترح العودة إلى سؤال الكينونة الذي طُرِح في العهد اليوناني ونُسي مباشرة بعد طرحه. وهو يقصد بهذا النسيان نوع من التناسي التدريجي للكينونة بعد أن كانت محور الفكر وتعويضها بالميتافيزيقا التي أصبح الفكر الإنساني يحوم حولها. ولَما اقترح إعادة النظر في كل ما كان منسيا أو تجاوزه الزمن، كان يقصد استرجاع السؤال الأنطولوجي أي السؤال حول الكينونة والإنسان الذي يتضمن الجسد بكل عناصره وأبعاده وشروطه. أسئلة رئيسية مهدت لفكر جديد يدعو فيها بالعودة إلى موضوع قديم يقتضي تقديم «الجسد» في علاقة انسجام تامة مع العالم.

في حديث عن الجسد الشاعري تعمق هايدغر في تحليل عبارة «شعر» (poésie) وتفسير «الشاعرية» بالرجوع إلى الأصول اللغوية. وهو يفضّل بالألمانية عبارة (dichterisch) عن

[1] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 40، وتترجمه كاتي لوبلان كالآتي:
Chez les Grecs،la nature de tous les corps est spécifiée et leur correspond en propre،à chacun،un lieu (Ort) : les corps lourds sont en dessous،les corps légers sont au-dessus.
Bei den Griechen haben alle Körper ihrer spezifischen Natur entsprechend ihren eigenen Ort : die schweren Körper sind unten،die leichten oben.

[2] - مارك جونسون (Mark Johnson):(The boby in the mind)، جامعة شيكاقو، شيكاقو ولندن، 1987.

[3] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 232-233.

(poetisch) لأن (poetisch) كلمة يونانية الأصل يقترب معناها من «الإنتاج»، بينما يبقى (dichterisch) في المعنى الشاعري الأولي. فيستعمل عبارة «يسمح للكينونة أن تكون» (Laisser-être)، ويقصد بها الضمان أو على الأقل الشرط الأساسي الأولي للسكن الشاعري، لأن الشاعر يحترم الكينونة و«يسمح لها أن تكون»[1] فيه بكل ضمان. كما أنه يحترم بصفة شاملة الوعود أو الوعد (acte de parole) ما سماه «حكم كلمة» أو «فعل كلمة» الذي يجعل من حس الشاعر نوعاً من القرار والضمان والاطمئنان يسكن إليه الدازاين أو فيه، كما لو كان مسكناً له وكأنه «قرار مسكن» أو «حكم مسكن» (acte d'habitation) لأن الجسد بكل حركاته وأفعاله يسكن في الكلمات التي تعبر عنه، وهو أي الدازاين يعطي الأسماء للأشياء حتى يجمعها ويوحدها. إن هذه العملية الفكرية توسع وتمدد حدود الجسد ليؤثر في العالم بمعنى «التفعيل» أي أنه يفعل فيه (agir). وفي هذا الإطار يصبح الجسد شاعريا ويسكن المكان بحدود تتجدد باستمرار، في علاقة دائمة مع العالم[2] كجواب له، لأن الفعل (verbe - entsprechen) بهذا الاستعمال يعني الإتفاق (correspondre) أو الجواب (répondre).

هذه الديناميكية الوجودية لفهم الدازاين للكون، وهو جزء منه، تجعله يتمتع بنوع من راحة البال (bien-être) لأنه ينسجم مع محيطه في السكن الشاعري الذي يجعل من الأجزاء كلاًّ متكاملاً ومتجانساً ومتوازناً.

يعطي هايدغر في «ملتقيات زوليكون» أدلة عملية لإثبات أن الدازاين -الذي كان قلقا لما كان متغربا في العالم- صار يسكن في الكلام الشاعري بكل رزانة. يفسر ذلك بالنتائج الإيجابية التي تحققها ورشات العلاج الفني كالموسيقى أو الرسم أو النحت وأثرها على الأمراض النفسية[3]. إذا حدث خلل بين أعضاء الجسد لدى شخص ما أو مع وسطه وبيئته (يعطي مثل القلق) يجب عليه أن يمارس نشاطا رياضيا أو فنيا لاسترجاع توازنه، لأن النشاط الجسدي والعمل الفني يعيدان التوازن للشخص، وكأن الجسد يرجع إلى شبكة علاقاته التي تجعله أهم من مجرد شيء.

وإن كانت فكرة التحام الجسد بالروح أو الفكر أو النفس لا توحي بالأفلاطونية المبنية

[1] - مارتن هايدغر: «المجموعة الكاملة» - **GA 65**.

[2] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 232.

[3] - أنظر أعمال الدكتور «خوان ديفد ناسيو» (**Juan David Nasio**)، محلل نفساني من مدرسي «لاكان».

على التمييز إلا أن فكرة أهمية تعليم أو ممارسة الفن قد تكون من ذوق أفلاطون وسقراط[1]، لأنه يجعل الجسد والعقل يتفقان. تبقى الفوارق في مسألة أسلوب التعليم ونوعية الفن وذوق الأشخاص.

إن الجسد في نظر هايدغر يحتل المكان ويتمدد وينفتح فيتجاوز غلافه، إذ يرى أصحاب الهندسة والفيزياء أنه يتردد أو يتقدم نحو حدود الحدود وحتى نحو اللاحدود، بينما يغذي الوجود الضمني الامتداد في المكان. فقال في محاضرة «نبني نسكن نفكر» (Bâtir Habiter Penser) «أن الجسد يوحي بالامتداد». أخذ مثال الإصبع الذي يشير إلى النافذة ليفسر أن الحدود لا تتوقف عند الغلاف الجسدي الذي يتمثل هنا في الأصابع بل يمتد إلى معنى النافذة وما فوق حيث سبب الإشارة إليها[2]. ولا يقصد بهذا المثال العودة إلى إشكالية الدلالة (signe) التي لا تدرج في منطقها الالتحام، بل بالعكس تقول بالفصل والتجزئة، فهو يقصد الوصول إلى كل متكامل. في هذا الصدد، تقول «ماري جائيل»: يمكن لليد أن تحجب كل مفاتيح البيانو، وهي تلعب بالمسافات حتى يتلاحم الجسد بالبيانو كشيء واحد. الخيال يحجب الفراغات فتجتمع أبعاد المرئي بغير المرئي حتى يمكن التعامل معهما كشيء واحد. هكذا نصل إلى القول أن الامتداد من المكونات الأساسية للجسد والذات[3].

يقول هايدغر كذلك: إذا كان الكشف (Ereignis) أحد مفاتيح الكينونة، فالإمتداد مفتاحها الآخر. لذا فإسكان أو إعادة إسكان الجسد في المسكن الشاعري خاصة بواسطة اللغة يضعه في وضعية ملء أصلي وأصيل حيث يصبح غير مرغم وغير محبط وغير ناقص وغير محروم حتى يجتمع بالكينونة التي تحركه. أما الحدود أو الحد الأقصى فهو ليس النقطة التي فيها ينتهي الشيء المادي أي الكائن على حسب فلاسفة الإغريق، بل تكون الحدود حيث يبدأ جوهر شيء.[4]

هكذا يعيش الإنسان في هندسة متغيرة يتنقل فيها الجسد كذات نحو الكينونة. وفي ضرورة إبيستيمولوجية معرفية تلتقي ميزة الامتداد بعملية الانفتاح والتجريد فيكون الجسد فيها بدون حدود وبدون قطيعة. وهو قد يشكل لوحده الميزان الشاعري، أي الخط المستقيم الذي يجمع ويوحد الأرض والسماء في فعل شاعري يسمح للكينونة أن تكون ليعبر عن جمالية وشاعرية هذا الالتحام.

[1] - من الأسئلة التي كان يكررها أفلاطون معرفة إذا كان الفن مادة من المواد العلمية يمكن تعليمه أم نتاج موهبه.

[2] - مارتن هايدغر: «ملتقيات زوليكون»، ص. 113.

[3] - كاتي لوبلان: «النظر إلى الجسد الشاعري»، ص.95.

[4] - مارتن هايدغر: (Bauen Wohnen Denken)، «نبني نسكن نفكر» (Bâtir Habiter Penser) المجموعة الكاملة، ستوتجارد، 2000، ص. 149.

نجد هذا المعنى العميق في إحدى قصائد هولدرلين «بالأزرق المعبود» (En bleu adorable) لما قال: «إن النظر إلى الأعلى يقيس الفاصل بين حدين، السماء والأرض. هذا الفاصل هو مقياس سكن الإنسان. أما الحد القطري المخصص لنا والذي عن طريقه يبقى الفاصل بين السماء والأرض مسافة مفتوحة، فنسميه «البعد»[1]. هكذا يصبح سكن الجسد وبذلك الإنسان يتمثل في كل ما هو موجود بين السماء والأرض وهي حدود تمد بأبعاده إلى أبعد ما يمكن.

بهذا البعد الشامل يقترح هايدغر نوعاً من اللاتمركز أو لامركزية الموضوع تجاه الكينونة التي نجد نفسها في وحدة جديدة تجمع حولها ذات الجسد وذات الشخص والصفات والأعضاء والعناصر والمحيط - إنه نوع من التحام الكل. وباحتوائها الطبيعي للفكر واللغة الشاعرية تبلغ هذه الوحدة أوج معنى المسكن الشاعري بحيث يتمسك الكل بكيفية ديناميكية في علاقة ضرورية مع الجسد، تظهر فيها جليا العلامات التي يتركها الجسد في تطوره وحركاته وإيماءاته. كل هذا يساهم في عملية تدوين الجسد في مركزية أنطولوجية تعيده إلى الكينونة.

المراجع

- هايدغر مارتر: «Sein und Zeit»، ترجمة ألفونس والنس، باريس، غاليمار، 1986.

- هايدغر مارتن: « Essais et conférences »، ترجمة فرنسية أندري بريبو، باريس، غاليمار 1958.

- هايدغر مارتن: «رسالة حول المذهب الإنساني» (- 1946 - Über den Humanismus) (Lettres sur l’humanisme))، الطبعة الفرنسية أوبيي بريبو، باريس 1958.

- هايدغر مارتن: «هولدرلين وجوهر الشعر» (Hölderlin et l’essence de la poésie) في (Approche de Hölderlin) ترجمة هانري كوربين (Henry Corbin)، باريس، غاليمار، 1996.

- هايدغر مارتن: (Bauen Wohnen Denken)، «نبني نسكن نفكر» (Bâtir Habiter Penser) «المجموعة الكاملة»، ستوتجارد، 2000.

[1] - مارتن هايدغر: «يسكن الإنسان كشاعر» (L’homme habite en poète)، ص. 233:
eéngissa erusem al tse xued-ertne teC .erret al ed te leic ud xued-ertne‘l tuot erusem tuah el srev drager eL ud xued-ertne‘l elleuqal rap te eéngissa tse suon iuq elartémaid erusem etteC .emmoh‘l ed noitatibah‘l à al ed te leicterre demeure ouvert،nous la nommons la Dimension (Durchmessung).

- ديكارت ريني: «مقالة في المنهج» (Discours de la méthode)، طبعة إليكترونية:

http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/discours_methode/Discours_methode.pdf

- أفلاطون: «Phedon»، طبعة إليكترونية:

http://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Phedon.pdf

- سبينوزا باروخ: «كتاب الأخلاق» (Ethique)، طبعة إليكترونية:

http://classiques.uqac.ca/classiques/spinoza/ethique/ethique_de_Spinoza.pdf

- الإنجيل.

- القرآن الكريم.

- لوبلان كاتي (Cathy le Blanc): «النظر إلى الجسد الشاعري» (Regarder le corps poétique)، في موسوعة الجسد (Corps encyclopédies): المطبعة الجامعية لرين: (Presses Universitaires de Rennes)، 2011.

- ڤلاز ويزة: «مفهوم الإنسان عند هايدغر»، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2015.

- ڤلاز ويزة: « تلقي هايدغر في ديناميكية الفكر العربي المعاصر- معركة المفاهيم»، مجلة محكمة للعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، 2014.

- ڤلاز ويزة: « Heidegger et son environnement » ، المجلة الدراسات الفلسفية، جامعة الجزائر- قسم الفلسفة، 2015.

هل كان هايدغر صوفياً؟..

لا تُفهم الكينونة كشيء بل هي ما يتسامى فوق الأشياء

جيف غيلفورد Jeff Guilford [*]

يظهر مما تذهب إليه هذه المقالة أن الفكر الصوفي والفكر الهايدغري يسعيان نحو هدف واحد، وإن بتسميات مختلفة. ما يدعو إلى مثل هذه النتيجة، أن طريقة هايدغر في السعي للوصول إلى غايته مبنية على الأسس نفسها التي يعتمدها الصوفيون من كل تراث. وهذا يعني منطقياً أن هايدغر كان صوفياً!!.

ذاك ما وصل إليه كاتب المقال من خلال اكتشاف نقاط التشابه، بل التماهي بين المنظومتين. ومهما يكن من أمر، فليس لنا إلا أن نقرأ ما ذهب إليه لنتبيّن مُدَّعاه..

المحرر

تهدف فلسفة هايدغر إلى إرشاد القارئ إلى تجربة **الكينونة**. لأن **الكينونة لا** تفهم بوصفها شيئاً، بل بوصفها ما «يتسامى» فوق الأشياء، الذي يكون الحديث عنه والتفكير فيه بطريقة تقليدية مستحيلاً. هذا الهدف شبيه بشكل لافت بعدد من أهداف التقاليد الصوفيه الأكثر شهرة في العالم، وهو يثير السؤال التالي: هل كان هايدغر صوفياً؟ سأحاول في هذه العجالة الإجابة عن هذا السؤال

---

*ـ باحث في فلسفة الدين، أستاذ في جامعة ولاية كارولينا الشمالية، أميركا.

ـ العنوان الأصلي للمقالة: was Heidegger a Mystic?

نقلاً عن: موقع جامعة كارولينا ـ ويلمنغتون.

UNCW - University of North Carolina Wilmington www.uncw - edu

Explorations Volume 62011/ The Tournal of undergraduate Research and creative archvies.

ـ تعريب: ط. ع ـ مراجعة د. جاد مقدسي.

من خلال مقارنة الطرق التي يعتقد هايدغر فيها أن تجربة **الكينونة** يمكن أن تتماهى مع الطرق التي اتبعها الصوفيون من ثقافات مختلفة ليصلوا إلى تجربة المتعالي. بعد تبيان الشبه الكبير بين طرق هايدغر وطرق الصوفيين، سأصل إلى نتيجة أن هايدغر صوفي، وأن التجربة التي يأمل أن يساعد الناس في بلوغها هي ربما التجربة نفسها التي كافح المتصوفة تراثياً لبلوغها.

«يوجد تفكير أكثر دقة من التفكير النظري» كما يقول مارتن هايدغر.

«التاو بعيد وليس بعيداً. كيف أعرف هذا؟ أنظر في داخلي.» لاو تسو.

يعترف الجميع، أن فهم الغاية من أبحاث هايدغر الفلسفية ليس أمراً سهلاً. فعندما يطرح علينا سؤاله، «ما معنى الكينونة؟» يبتسم عدد منا لسؤال بهذا المستوى من السذاجة. «الكينونة واضحة»، نضحك، وربما نشير إلى صخرة من أجل إثبات فكرتنا. لكن تلك الصخرة بالنسبة لهايدغر، وبالفعل أي شيء آخر، ليست ال**كينونة**، هي كينونة. **الكينونة** ليست شيئاً، بل هي ما «يتسامى» فوق الأشياء، «التعالي الخالص والبسيط» (Letter on Humanism،251). من دون **الكينونة**، لا شيء يمكن أن يكون. لكن عندما لا يكون واقع الكينونة شيئاً، ولا موضوعاً، يصبح الحديث عنها صعباً، لأن بنية اللغة تلزم ما نتحدث عنه مهما كان أن يكون في حالة من الموضوعية. ففي عبارة، «البيت ليس أحمرَ» يبدو البيت كشيئ يفتقر إلى الحُمْرة. وعلى نحو مشابه، في عبارة «**الكينونة** ليست شيئاً»، تبدو الكينونة كموضوع يفتقر إلى صفة الشيئية. لكن هذا إساءة فهم، وعلينا أن نتعلم التفكير بطريقة مغايرة إذا أردنا فهم وتجربة **الكينونة**. باختصار، هذا هو الهدف الرئيسي لفلسفة هايدغر: فهو يأمل في إرشاد من سيستمعون إليه إلى صيغة جديدة من التفكير والحديث، يُفكَّر فيها بـ**الكينونة** بشكل كامل ويُتحدّث عنها بوضوح، وبالتالي تُختبر بشكل صحيح. يقتضي هذا الهدف نقداً للميتافيزيقا، التي يتحدّث عن إساءة لفهمها في الغرب، حيث فُهمت أنها الفكر ذاته منذ زمن أفلاطون، والتي يعلن أنها يمكن أن تتعامل مع الكينونات فقط وليس البتة مع **الكينونة**. يقترح طريقة مختلفة لمقاربة **الكينونة** كبديل للتفكير الميتافيزيقي. لكن هايدغر ليس أول من يتخلّى عن المشروع الميتافيزيقي لمتابعة حقيقة **أساسية** بوسائل بديلة. في الواقع هذه المتابعة كانت موجودة منذ على الأقل وجود الميتافيزيقا ذاتها، وكانت تسمى تصوّفاً.

يرفض الصوفيون، مثل هايدغر، التفكير الميتافيزيقي كوسيلة للسلوك إلى المطلق، ويبحثون عن طرق مختلفة يمكن أن يسلكوها.

سوف أبين أن التآلف بين فلسفة هايدغر والفكر الصوفي عميق جداً وتام، بحيث يمكن للمرء

وسم فلسفة هايدغر بالفلسفة الصوفية. ففي قلوب الصوفيين وفلسفة هايدغر معرفة مباشرة بالحقيقة المطلقة كهدف نهائي، لكن بما أن **كينونة** هايدغر **ومطلق** الصوفيين متعاليان ويفوقان الوصف، وكذلك يستحيل التعبير عنهما باللغة العادية، لا يمكن إجراء مقارنة مباشرة بين هذين الهدفين. سوف أستعيض عن ذلك بمقارنة الطرق التي يدّعي هايدغر والصوفيون أن **المطلق** يمكن أن يُدرَك ويُقارَب من خلالها. لأن هناك عدداً كبيراً من التشابهات الدقيقة بين طرق هايدغر وطرق الصوفيين، سأصل إلى نتيجة أن فلسفة هايدغر هي في الحقيقة تصوّف، ومن المعقول التفكير أن تجربة **الكينونة** التي يسعى هايدغر لإرشادنا إليها، هي أساساً تجربة **المطلق** نفْسُها الذي يكافح الصوفيون من كل الثقافات بجد للوصول إليه.

قبل البدء بالمقارنة، علينا أن نقف لحظة لتوضيح ماذا نعني بكلمة تصوّف. عادة في دائرة الفلسفة تستعمل الكلمة كإهانة لنظام قدّر له أن يكون غامضاً ووجدانياً أكثر مما ينبغي. في هذه الورقة لا أقصد أي ازدراء من هذا النوع، وبالفعل، عندما يحصل نظام على اسم الصوفية، وإذا أردنا أن نعتبره شيئاً فإننا نعتبره شرفاً. فهذا الاسم قد يدل على مشاركة هذا النظام في واحد من أقدم أنظمة الفكر الإنساني العقلي والروحي وأكثرها وقاراً. ربما يكون هايدغر نفسه قد رفض أن يُطْلَق عليه لقبُ صوفي، لكنه بالتأكيد لم يكن معادياً للتسمية، لأنه هو ذات مرة قال إن «كل العمق والدقة الفكرية موجود في التصوف الحقيقي العظيم.» (Caputo،6).

ويبقى السؤال، ما هو التصوف؟ لاشك، أنه سينتج من خلال تعريف موجز لهذه الظاهرة الغنية والمتعددة الثقافات تعميم مبالغ فيه، لكن لسوء الحظ تتطلّب حدود هذه الورقة أن نطرق الموضوع بايجاز، وبالتالي، أعرض التعريف الذي طرحته خبيرة بارزة في الموضوع، أفلين أندرهل Evelyn Underhill، التي تقول إن «ما يسمّيه العالم «تصوّفاً» هو علم المطلقات... علم **الحق** الواضح بذاته، الذي لا يمكن «التفكير فيه بالعقل»...» الصوفي هو من يتوق إلى معرفة من الدرجة الأولى بما هو **مطلق**، لكنه يدرك أن **المطلق** قد لا يمكن معرفته من خلال استخدام العقل فقط. فالمتصوّفة لا يرون في التفكير العقلي، كقاعدة عامة، دليلاً كافياً إلى الروح، ولذلك يستعملون أنواعاً أخرى من النشاط العقلي لكي يقاربوا **المطلق المحيّر**. لكل ثقافة نصيبها من التصوّف، ورغم اختلاف الأسماء التي أطلقت على **المطلق** والطرق التي يُسلك إليه من خلالها، يبقى جوهر كل ثقافة متوافقاً مع تعريف أندرهل. يبحث فيدنت يوغيس عن الموكشا (إدراك اتحاد الأتمن بالبراهمن) من خلال ممارسات تأملية وزهدية؛ وتسعى بوذية الزن إلى الوصول إلى ساتوري (الوعي الكوني) من خلال تأمل صارم تزول من خلاله ثنائية التفكير كلياً وإرادياً من ذهن السالك؛ يسعى الصوفيون إلى تجربة

«انتقال الروح» (تجربة مباشرة للمقدّس) من خلال العيش بعزلة، ومن خلال الفقر والتقوى، التي يقصد منها (تحرّر) القلب من كل ما هو غير الله» (James،455)؛ ويسعى القديسون الكاثوليك، إلى اتحاد الروح بالله من خلال الصلاة، والتأمل والصوم. هذه فقط عيّنة قليلة من فروع التصوّف الأكثر شهرة، ولكن يمكن للّائحة أن تطول بشكل غير محدد. السؤال الآن، هل يسعى الهايدغريون إلى خوض تجربة **حقيقة الكينونة** من خلال «التفكير التأملي» والانفكاك عن عالم الأشياء، والتمايز عن الإنسان، ويشاركون أيضاً في التقليد الصوفي؟ (Discourse on Thinking،46). المقارنة الأكثر تفصيلاً بين الهايدغرية والفكر الصوفي قد تجيب عن سؤالنا.

أول شبَه قوي موجود بين الطلب الصوفي **للمطلق** والطلب الهايدغري لـ**لكينونة** هو أنه حتى قبل الوصول إلى فهم حقيقي للمتعالي وتجربته، يمكن استشعاره بطريقة أولية وجزئية. إن «التذوّق» الأولي للمتعالي هو الذي يحفّز البحث اللاحق والحماسي وأحياناً المدهش عن الإدراك الكلي له. يوجد في التراث الصوفي وفي الفكر الهايدغري مستويان من هذه التجارب الأولية **للمطلق**، أقلهما هي تجربة لطيفة لكن تختبر بشكل عام، وأعظمهما، يتغيّر من خلالها فهم الشخص الكلي للعالم، وتشتعل رغبة جامحة حتى لتجربة أكثر كمالاً.

تسمّي أفلين أندرهل في دراستها العامة للتصوف «القدرة على فهم الحقيقة المتعالية» قدرة كامنة في داخل الجنس البشري. وتقول «قلّة من الناس يمرّون في الحياة من دون معرفة معنى التأثر بالشعور الصوفي» (Underhill،73). قد يكون مشهد الشمس من قمم جبال بعيدة، أو صوت سمفونية معانقة حبيب مفقود من فترة طويلة، أو مشهد فقير متألم، سبباً لهذا «الشعور المتعالي الذي يتدفّق من جزء آخر من النفس ويهمس للفهم والحواس بأنهم غافلون عن شيْءٍ ما». هذا الشعور مألوف لكثيرين، لكن ما يميّز الصوفيّين عن العامة هو الانسجام الاستثنائي معه. أما بالنسبة للشخص العادي فيمكن لهذا الشعور أن يكون تثقيفياً لفترة قصيرة، ويبقى في أحسن الأحوال تتمّة لحياة قائمة في صميم العالم الطبيعي. من جهة أخرى، بالنسبة للصوفي، تكون تجربة هذا الشعور مكثفة جداً بحيث إنه عندما يحصل يبدأ بإعادة تنظيم كاملة لرؤيته العالمية وإعادة توجيه لأولوياته حول الحقيقة المتعالية التي تكشفها له التجربة. تدعو أندرهل هذه التجربة التبصّرية صحوة، وتقول: هذا هو تقريباً دائما الباعث للسفر الصوفي من «الجسد المادي...إلى الأمور الروحية». وتصفها بالطريقة التالية:

تشتمل الصحوة عادة على إدراك مفاجئ متبصّر لحقيقة العالم العظيمة والبديعة ـ أو أحياناً لوجهها الآخر، الأسس الإلهي في قلب الأشياء ـ التي لم تفهم من قبل. بقدر معرفتي بمصادر

اللغة، لا يوجد كلمات يمكن أن تصف هذا الإدراك[1]. عالم المدركات الماضية في واقعه لا يمكن أن يكون إلا ضبابياً في أحسن الأحوال، غيرّ الوعي إيقاعه فجاة وانبثق وجه آخر من وجوه الوعي، وانقشع الضباب وكشف المعالم الواضحة للتلال الخالدة.

يلقي هذا الاقتباس الضوء على ثلاثة أوجه أساسية لتجربة الصحوة: إنها مفاجئة وقوية؛ تؤدي إلى ترك العلائق الدنيوية؛ وتثير قوة دفع شديدة نحو معرفة إضافية بما تم كشفه في التجربة. يهمنا أن نتذكر أنه بينما توصف تجربة اليقظة بأنها محرِّرة وتثير شعوراً بالسعادة، يمكن أن تكون أيضاً إدراكً مخيفاً ومحزناً. هاك مثلان، واحد مفرح، وواحد محزن، سوف يساعدان في تصوير هذه الظاهرة. الأول هو تجربة راهب غير مشهور اسمه الأخ لورانس، الذي أخبر أنه في شبابه، عندما كان «ينظر إلى شجرة تتعرى من أوراقها وكان يتأمل في كيفية تجدد الأوراق خلال فترة قصيرة... انكشفت له عنائيّة الله وقدرته التي من حينها لم تمُح أبداً من نفسه» وأن «هذه المكاشفة فصلته بشكل كامل عن الدنيا...» (191-01). الثاني هو ما حصل مع القديسة كاترينا الجينوية، التي تميزت «إلهاماتها الداخلية» بـ... «حزنها وقلقها، وتمزيق الأنسجة الصلبة للأنا I-hood والكشف الحي للفقر المتناهي للذات.» تصف كاترينا بذاتها هذه التجربة بـ «جرح الحب الذي لا يحد». مثل إضافي عن تجربة الصحوة من مصدر غير غربي هو البوذا، الذي بعد أن رأى التجليات الأرضية للعمر والمرض والموت، أدرك الطبيعة الفانية للملذات الدنيوية فتخلى عن حياته المترفة كأمير ليمارس التصوف في غابات الهند. تبين هذه الأمثلة الثلاثة أن تجربة الصحوة تحصل فجأة، ويمكن أن تكون مفرحة أو مزعجة، وتبعد المرء عن الملذات المادية والدنيوية وتدفع باتجاه الفعل الروحي.

كما أن هايدغر أيضاً يصف مستويين للتجربة التي يمكن أن تتجلى فيها **الكينونة** والتي يمكن أن تعتبر شبيهة بتجارب الصحوة التي وصفتها أندرهل. يقول من التجارب العامة الأخرى الأقل شأناً أن «الفهم العادي والمبهم للكينونة هو واقع» ويعرّف الكينونة هناك[2] Da-sein بأنها الكينونة ذات «العلاقة بمسألة **الكينونة** ذاتها» (being and time,5). يقول في مكان آخر، العناية التي هي خاصية أساسية للدازاين، لا تميل إلى أي مكان غير «في اتجاه إرجاع الإنسان إلى ماهيته» وهذه الماهية تدعى «ملازمة الانجذاب **لحقيقة الكينونة**» (letter on Humanism،245) إذاً، بالنسبة لهايدغر، لكل إنسان

[1]- قلق هايدغر هو أيضاً ظاهرة تحصل خارج إطار اللغة. فهو يقول ان: «القلق يسلب منا الكلام لأن الكينونات ككل تنزلق، بحيث لا يبقى سوى اللاشيء متراكماً حولنا، ففي وجه القلق كل اشتقاقات «كون» تصمت». (What is Metaphysics? 103.)

[2]- الدازاين مصطلح مهم ولكنه مربك في فلسفة هايدغر. وهو يترجم حرفيا ب الكينونة-هنا أو الكينونة-هناك، وهو يعتقد أن الدازاين هو جوهر الإنسان. ما هو خاص في الإنسان أنه قادر على الكينونة هنا، في وضع، في علاقته بأشياء أخرى. وهو يعتقد أيضاً أن الديزاين على علاقة بالكينونة ذاتها، لكن هذه العلاقة مستورة عادة بالنموذج اليومي للعلاقة بأشياء العالم.

فهم فطري للكينونة وحافز لتجربة حقيقة **الكينونة**، أي لوعي «التعالي خالصاً وبسيطاً» (letter on Humanism،152) وهذا يشبه إلى حد كبير ملاحظة أندرهل أن للإنسانية انجذاباً فطريّاً نحو المطلق.

يتحدث هايدغر أيضاً عن نموذج أعظم من التجربة الأولية المتعالية، يسميها «القلق الأساسي» الذي «يكشف عن اللاّشيء» الكامن «في داخل» كل كينونات العالم الداخلي (What is Metaphysics،103).. هذا النوع من التجربة يمكن أن يعتبر مماثلاً إلى حد كبير لتجربة الصحوة كما وصفتها أندرهل ويمكن اعتباره مثالاً عليها. القلق الأساسي مثل الصحوات، هو مفاجئ ويحصل من غير توقع، وهذا ما يسبب انسحاباً من الشؤون الدنيوية وينتج عادة خلال الترتيبات البعيدة الأمد لأنشطة الشخص تجاه الأهداف المتعالية. يقول هايدغر إن القلق الأساسي «يمكن أن يستيقظ في الوجود في أي لحظة ولا يحتاج إلى أي حدث غير اعتيادي لإيقاظه». خلال هذه التجربة «تصبح الكينونات بكاملها غير ضرورية»، «تنزلق» و«الدازاين الخالص هو كل ما هنالك»[1]. وخلال هذا النوع من التجربة هناك فقط الكينونة ـ هناك. وبالتحديد خلال هذا الحصول المفاجئ والمقلق، عندما تنزلق الكينونة، يستفيق الدازاين إلى فهم جديد للحقيقة وما هو كامن بين جنباتها. «في الليل الصافي للاشيئ القلق» للمرة الأولى يختبر الدازاين الكينونات كما هي واقعاً، كأشياء متمايزة عن اللاشيئية التي شهدها للتو. إضافة إلى أنها تكشف للدازاين أنه بذاته ليس مجرّد كينونة، بل هو بدل ذلك تعالي كينونات وهو بهذا «كينونة ثابتة في اللاشيئية»، أو كما يعبّر عنه هايدغر في كتابات لاحقة، «بروز في فضاء الكينونة» (What is Metaphysics،105 Letter on Humanism،2480.)وهكذا فقط من خلال القلق الأساسي يمكن للإنسان أن يدرك الكينونة للمرة الأولى، يدرك وقوعه في شرك بين الكينونات المتعددة و«نسيانه للكينونة»، وبعدها يشرع بعلاقة «أصلية» بالكينونة ذاتها. من كل هذا يجب أن يكون واضحاً أن ما يسميه هايدغر «القلق الأصلي» يمكن تسميته بدقة تجربة صحوة كما تصفها أندرهل: إنها تجربة مفاجئة وشديدة؛ تكشف اللاحقيقة النسبية لكينونات العالم؛ وتفتح المرء على الحقيقة المتعالية، وعادة تحث المرء على محاولة وصل نفسه بهذه الحقيقة بشكل كامل.

هذا ما يوصلنا إلى النقطة التالية من المماثلة بين الهايدغرية والفكر الصوفي. يفهم في نمطي التفكير أن الحقيقة المتعالية التي تكشف عنها الصحوة لا يمكن بلوغها عبر وسائل التفكير العقلي الميتافيزيقي، لأنها تتجاوز كل مفهوم عقلي قد يسعى هذا النوع من التفكير لحبسه في الداخل.

[1]- هناك تجربة شبيهة بتجربة القديسة كاترينا، هي تجربة القلق الخالص «الأناوية» حيث يقول هايدغر: «نحن ننزلق من ذواتنا. لكن في القعر ليس كأنما «أنت» أو «أنا» من يشعر بالقلق؛ بل هو كذلك بالنسبة لـ «أحد» ما. (What is Metaphysics? 103)

تقول أندرهل: لا يجد الصوفيون طريقتهم في المنطق، بل في الحياة: في وجود «الحق» القابل للاكتشاف، هو بريق كينونة حقيقية في قلب السالك، الذي يمكنه في تلك التجربة التي تفوق كل وصف والتي يسمونها بـ «فعل الاتحاد» أن يصهر نفسه ويفهم حقيقة الموضوع الذي يسعى إليه... في التصوف حيث حب الحقيقة الذي اعتبرناه بداية كل الفلسفة يترك الدائرة العقلية ويتبنى الوجه الثابت للعشق الشخصي، حيث يخمّن الفيلسوف ويناقش، وينظر الصوفي ويعايش...من هنا، فيما يبقى مطلق الميتافيزيقي رسماً بيانياً ـ غير شخصي وبعيد المنال ـ فإن مطلق الصوفي محبوب، وحقيقي يمكن الوصول إليه (mysticism،24).

وفي كلام شبيه، يناشد الفلاسفة نيابة عن جميع الصوفيين، يقول كوفتري باتمور :Covetry Patmore

دع ثقتك العميقة والمنافية للعقل بالحواس، ولغتها الحرفية، التي يمكن أن تخبرنا عن الواقع لكن لا يمكن أن تبلغ الشخصية. فلو علمتك الفلسفة شيئاً فإنها علمتك طول قيدها واستحالة الوصول إلى الأرض الخصبة، التي لا ريب أنها بديعة، التي تكمن وراءها. أثار المثاليون واحداً تلو الآخر، أن من يتلوُّون على حبل المشنقة، أعلنوا للعالم حرية مقاربتهم؛ فقط من أجل الرجوع أخيراً إلى عالم الأحاسيس... تقول لك الفلسفة أنها ليست مؤسسة على شيء أفضل من الحواس والمفاهيم التراثية. هي بالتأكيد ناقصة، وربما كانت وهماً؛ في كل الأحوال لا تلامس أساس الأشياء .(Mysticism،24 – 25)

يمكن اعتبار المتصوفة من أي تراث متوافقين مع الاقتباسين السابقين، وهم يعترفون بعجز التفكير المفهومي في إيصال الفرد للاتصال مع المطلق. يقول الكاتب الصوفي الغزالي:

وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتنزّه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله عز وجل وتحليته بذكر الله عز وجل.. وأن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، الحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر من نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل (441-The Variety of Religious Experiences،439).

يوافق الفيلسوف الأفلاطوني المحدث أفلوطين على هذا قائلاً: «في رؤية الله من يرى ليس عقلنا، بل شيئاً سابقاً لعقلنا ويفوقه» كما يقول القديس يوحنا الصليب: «نحن نتلقى المعرفة الصوفية بالله غير مكتسِبة لأي نوع من الصور، ولا لأي نوع من التمثلات الحسية، التي يستفيد منها ذهننا

في ظروف أخرى». وكما يقول لاو تسو: «التاو لا يدرك فهو لا يتعلق بالأفكار» و«تعاليمي يسهل فهمها...لكن عقلك لن يستوعبها أبداً» (Tao Te Ching،21,70)[1]. يمكن أن تطول هذه اللائحة على نحو غير محدد، لأن الصوفيين مجمعون في موقفهم المعارض لأن يكون العقل طريقاً يمكن أن يوصل إلى قمة الجبل المقدس.

في موقف شبيه، وصل هايدغر إلى حد التنديد بالفكر الميتافيزيقي والتمثلي باعتباره عاجزاً كلياً عن الوصول بالإنسان إلى تجربة الكينونة. وربما كان هذا الموقف ملحوظا بوضوح في إدانة هايدغر في أعماله اللاحقة لباكورة كتبه الكينونة والزمن، الذي سعى من خلاله إلى إرشاد قرائه لفهم الكينونة. في هذا الكتاب، سعى هايدغر ليبقى ضمن مجال «لغة الميتافيزيقا»، لكي «يجعل محاولة التفكير ممكنة الإدراك وفي الوقت نفسه مفهومة من الفلسفة الموجودة...» (letter on Humanism،246،263). لكنه يعترف أن هذه اللغة «تدحض ذاتها»، وتفشل لأنها «لا تفكر بحقيقة الكينونة، كما أنها تفشل في إدراك أن هنالك تفكيراً أكثر صرامة من التفكير المفهومي». ويعترف في أعماله اللاحقة بعدم كفاية التفكير الفلسفي حيث يقول: «الفلسفة...تتّبع دوماً سبيل التمثلات الميتافيزيقية؛ تفكر من الكينونات وصولاً إلى الكينونة» وهذا «يعني أن حقيقة الكينونة... تبقى خافية على الميتافيزيقا» وهذا الإدراك بدوره يجعله يستنتج أنه «لكي تتعلّم كيف تختبر ال... ماهية للتفكير على نحو محض...علينا أن نحرر أنفسنا من التأويل التقني للتفكير». ما هو النوع الجدي الذي ينبغي أن يُستَبدل بالتفكير التقني لكي يمكن التفكير بحقيقة الكينونة؟ هذا ما سنناقشه في الفقرات اللاحقة، ولكن ما ينبغي لحاظه الآن أن التجربة المتعالية التي يبحث عنها هايدغر لإرشادنا إلى ما لا يفهم بالتفكير العقلي، يشبه تماماً المطلق الصوفي الذي لا يمكن إدراكه.

والآن يبرز السؤال التالي: كيف يمكن للمرء أن يسعى للبحث والوصول إلى المتعالي إذا لم يكن عن طريق البحث الفلسفي التقليدي؟ يقترح هايدغر والمتصوفة كلاهما إجابات متشابهة عن هذا السؤال: الدخول في حالة تأملية ذهنية تسكت فيها الأحكام المنطقية الثنائية والاعتناء بالانفتاح على المتعالي. تسمّي أندرهل هذه الحالة «تأملاً»، وتعنونها بـ «التعلّم الذي وصفه التراث على الدوام للصوفيين...» (mysticism،302).

[1]- هنالك مقطع آخر ملائم: «فوق ليس مشرقاً / تحت ليس مظلمًا / يعود إلى عالم اللاّشيء/ صورة من دون صورة / لطيف لا يناله إدراك / اقترب منه ولكن ليس هناك بداية / اتبعه ولكن لا يوجد نهاية / لا تستطيع معرفته لكنك تستطيع أن تكون هو / اعرف فقط من أين أتيت / هذا هو جوهر الحكمة. (Tao Te Ching 14). يجب معرفة أن هايدغر كان مهتماً إلى حد كبير بالطاوية حتى أنه في لحظة حاول ترجمتها إلى الألمانية، لكنه تخلى عن المشروع بعد أن أكمل أول ثمانية فصول. وهذا ما يوضح التآلف الكبير بين تفكير هايدغر في المراحل الأخيرة والطاوية.

تصف الأمر بـ «تقبّلية وضيعة، ونظرة ثابتة ودائمة تضيع وتذوب فيها المشاعر والإرادة والفكر... (يحصل فيها) انهيار للنفس السطحية وتلك المستويات الأعمق للشخصية حيث يتم لقاء الإله ومعرفته «في لا شيئيتنا»...»[1]. إن انكشاف المطلق من خلال هذه الحال من التقبّلية هو مركزي في كل التقاليد الصوفية. تتحدث القديسة تريزا عن حالة مكاشفة قائلة «في يوم ما، عندما كنت في صلاة حصل لي إدراك في لحظة بيّن لي كيف أن الله محيط بكل شيْء..» (Variety of Religious Experince,48). ويعترف يوحنا قلب الصليب على نحو شبيه «إن ساعة تأمل علمته أكثر عن الأمور السماوية من كل تعاليم الأساتذة...». ويصف الغزالي حالة مشابهة بقوله: « وبالجُملةِ ماذا يقولُ القائلون في طريقَةٍ أَوَّلُ شُروطِها تَطهيرُ القلبِ بالكُلِّيَّة عَمّا سوى الله.. ومفتاحُها الجَاري مِنْها مَجْرَى التحريمِ في الصلاة.. اسْتِغْراقُ القَلْبِ بالكُلِّيَة بذكرِ اللهِ وآخرُها الفَناءُ بالكُلِّيَة التامَّة في اللهِ؟». وهناك حالة أخرى شبيهة وصفها بوضوح لاو تسو عندما سئل: «عندما تنتزع عقلك عن ضلاله، وتعتصم بالوحدة الأصيلة...هل بمقدورك الرجوع من عقلك وبالتالي تفهم كل شيء»، وثانية عندما سئل: «هل لديك صبر أن تنتظر حتى يرسب الوحل ويصفو الماء».(Tao Te Ching،10,15) في كل هذه الأمثلة المختلفة حول التأمل، تختفي عمليات الذهن العادي، من أجل خلق انفتاح على الحقيقة الأعظم التي لا يستطيع العقل العادي إدراكها.

يوصي هايدغر من يريد اختبار الكينونة بالنوع نفسه من التمرين العقلي، الذي يسميه أحياناً التفكير التأملي، بخلاف التفكير الاحتسابي. حيث إن التفكير الاحتسابي «يحسب الاحتمالات الجديدة والواعدة... يسابق من احتمال إلى آخر... ولا يتوقف أبداً، ولا يسيطر على نفسه»، التفكير التأملي، «يتامل بالمعنى الذي يسيطر على كل ما هو كائن» (Discourse on Thinking،46). يقول: إن هذا الشكل من التفكير لا يحتاج أن يكون «محلّقاً»، لكن يمكن أن يتشكل ببساطة في «الركون إلى ما هو كامن بالقرب منا والتأمل بما هو أقرب...». ويقول هايدغر في مكان آخر عن هذا النوع من التفكير الذي يسمح بالدخول إلى حقيقة الكينونة، ذلك «لأن هناك شيئاً بسيطاً لا بد من التفكير فيه، هذا التفكير يبدو أنه صعب للفكر التمثلي الذي تحول إلى فلسفة، لكن هذه الصعوبة ليست مسألة تساهل، إنها نوع خاص من العمق ومن بناء المفاهيم المعقدة؛ بل إنها مستترة في الرجوع الذي يدع التفكير يدخل في الاستفهام الذي يحصل من خلال التجربة...» (letter on

---

[1]- وجه آخر من وجوه التأمل تحدثت عنه أندرهل وهو يحتاج إلى تمرين. «في مراحله الأولى» تقول: «التأمل إرادي، صعب وبحاجة إلى مجهود». ويقول هايدغر ما يشبه ذلك عن التفكير التأملي: «لا يحصل بذاته كما يحصل عادة في التفكير الاحتسابي. أحياناً يحتاج إلى مجهود كبير. يتطلب كثيراً من التمرين» (Discource on Thought،47)

Humanism،255). في عمل آخر يصف هايدغر نوع التفكير الذي يسمح لوحده بالوصول إلى الكينونة، كنوع من انتظار مسلوب الإرادة، أو كما يقول، نوع من «الانعتاق»، ويقول إنه فقط من خلال هذا النوع من التفكير يمكن للمطلق أن يُختبر.[1] (Discourse on Thought،62،66). يجب أن يكون واضحاً من هذه التوصيفات القليلة أن نوع التفكير الذي يقترح هايدغر أن يكون الوسيلة التي يمكن اختبار الكينونة من خلالها شديدة الشبه بالطريقة الصوفية التأملية.

دعنا الآن نُعِد النظر بما تمّ تأسيسه. يوجد ثلاثة أوجه من التصوف هي، صحوة مفاجئة إلى المتعالي تتساقط فيها الكينونات الدنيوية، الاعتراف بأن الفكر المنطقي غير قادر على إحداث تجربة تامّة للمتعالي، ووصفة نموذج النشاط الذهني اللامفهومي، التي تشدد على التقبلية، كوسيلة يمكن الوصول إلى المتعالي من خلالها. يمكن اعتبار فكر هايدغر شديد الشبه بالفكر الصوفي في النقاط الثلاثة جميعها: فهو يتحدّث عن القلق الأصلي بوصفه التجربة التي ينكشف الدازاين من خلالها على نفسه في التعالي؛ وهو يدين الفكر الميتافيزيقي التمثلي الذي لا يقدر إلا على التفكير بالكينونات، لا **بالكينونة**، وهو يقترح انفتاحاً تأملياً كوسيلة يمكن من خلالها اختبار **الكينونة**. من هذه التشابهات الشديدة يمكن أن نستنتج أن التجارب المتعالية، التي يسعى الصوفيون وهايدغر إلى مقاربتها، ربما كانت متماهية. رغم أن هناك فروقات سطحية بين فكر هايدغر والأشكال المختلفة للتصوف، هناك فروقات شبيهة بين كل الأشكال الأخرى من التصوف كذلك.[2] ورغم أن ساتوري الزن والاتحاد الصوفي المسيحي قد وصفت بعبارات مختلفة كلياً، تبقى الوسائل التي يتم الوصول من خلالها هي نفسها، وبناء على ذلك، يمكن أن نستنتج أن هذه التجارب هي ذات تساوٍ جوهري كذلك. لقد بيّنت أن الطريقة التي يسعى هايدغر من خلالها إلى تجربة حقيقة الكينونة هي في جوهرها الطريقة نفسها التي يسعى الصوفيون من خلالها لاختبار المطلق، وعليه فإنّنا محقون في الاستنتاج أن التجربتين تتشابهان إلى حد كبير، بل قد تكونان شيئاً واحداً.

[1]- في فكر هايدغر المتأخر يبدو أن عبارة "that which regions" قد حلت محل فكرة "clearing of being" لكن العبارتين تؤدّيان الوظيفة نفسها. فهما تؤديان إلى المعنى القديم نفسه «تجربة الكينونة».

[2]- توجد نقطة اختلاف بين هايدغر والصوفيين تستحق مزيداً من الدراسة هي أنه في حين يؤكّد جميع الصوفيين أن المطلق يفوق الوصف، نرى أن أحد أهداف هايدغر الرئيسية هو التعبير عن حقيقة الكينونة من خلال اللغة. لكن هل هذا يعني أن هدف هايدغر يختلف عن هدف الصوفيين؟ ممكن، لكنني اعتقد أنه مجرد تفكير في واقع أن هايدغر يسعى لإعادة بناء اللغة بحيث تستطيع أن تعبّر عن حقيقة الكينونة، وهذه مهمة بسيطة لم يفكر أي صوفي أن يقوم بها. أما في ما يتعلق باللغة العادية فهما متفقان أن الكلام بها لا يمكن بأي حال أن يعبرّ عن المطلق.

بين ملا صدرا وهايدغر

بحث مقارن في جدلية النظر والعمل

محمد رضا أسدي[*]

يتحلّى الإنسان بحسب الخِلْقَة الأصلية بقوّتين إحداهما نظرية والثانية عملية، ولكلتيهما تأثير في طريقة عيشه. ومن هنا، كان من الطبيعيّ أن يُطرح السؤال عن العلاقة بين هاتين القوّتين لمعرفة أيّ منهما تتقدّم على الأخرى؟ من هذا الوجه عالج الفلاسفة المسلمون وكذلك الغربيّون هذا السؤال وقدّموا أجوبة مختلفة عنه. لجلاء هذه الإشكالية اختارت في هذه الدراسة الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي والفيلسوف الألماني مارتن هايدغر لتجري مقارنة بين رؤية كل منهما لمفهومي النظر والعمل وأيهما أسبق عل ى الآخر. لقد تبنّى كلٌّ منهما جوابًا مختلفًا عن الآخر، على الرغم من اشتراكهما في بعض المبادئ الفلسفية وفي بعض أسس نظرتهما إلى الإنسان.

من أهمّ ما ذهب إليه هذا البحث المقارن هو التالي:

يرى هايدغر، بناءً على تعريفه الخاصّ للعمل والنظر، أنّ العمل متقدّم وجودًا على النظر، في مقامِ تشكيل المعرفة البشريّة. بينما يرى ملّا صدرا، وانطلاقًا من تعريفه الخاصّ لمفهومي النظر والعمِل، أنّ النظر والمعرفة متقدّمان على العمل في مقام تشكّل المعرفة البشريّة وتفضيل الإنسان على غيره من الكائنات.

المحرر

يختلف الموقف من تحديد طبيعة العلاقة بين النظر والعمل باختلاف تعريف كلّ من المفهومين. ولكن ربمّا يمكن القول بكلمةٍ عامّةٍ: لمّا كان الإنسان يتحلّى بمجموعة من القوى العلميّة والعمليّة،

*- أستاذ مساعد في قسم الفلسفة في جامعة العلامة الطباطبائي، طهران - إيران.

- العنوان الأصلي للمقال: العلاقة بين النظر والعمل دراسة مقارنة بين ملا صدرا وهايدغر.

- نقله عن الفارسية: محمد حسن زراقط، أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة المصطفى العالمية ـ لبنان.

وأبرز مصاديق القوى العلمية عند الإنسان هو الوعي والفهم، وفي الجهة المقابلة فإن أبرز مصاديق القوى العمليّة العزم والإرادة، وعلى ضوء هذا التحديد العامّ يُتاح لنا الحديث عن أشكال أربعة للعلاقة المتصوّرة بين النظر والعمل، وبعبارة أخرى بين الوعي والإرادة عند الإنسان، وهذه الأشكال الأربعة المحتملة هي:

أوّلًا: تقدّم العلم والمعرفة على العمل، وأنّ المعرفة هي التي تضفي على العمل قيمته واعتباره، والإرادة أداة خادمة لتكامل فهم الإنسان.

ثانيًا: تقدّم العمل، وكون الوعي والعلم في خدمة تنمية الإرادة والعمل عند الإنسان، وما لم يصدر العمل من الإنسان لا تظهر قواه العلمية ولا تنمو أو تتطوّر.

ثالثًا: أن يكون العلم والعمل حيثيّتان لحقيقة واحدة، ولا تمايز ماهويَّ بينهما، وعليه لا يصحّ الحديث عن تقدّم أحدهما على الآخر. وحقيقة الحال بناءً على هذا الاحتمال أنّ الوعي والفهم والتفكير والتعقّل أشكالٌ من العمل الذي تنجزه النفس الإنسانيّة في مسيرة كشف الحقيقة والوصول إليها. في المقابل، العمل والفعل، هما نوعٌ من الوعي الإنسانيّ، ولا يمكن أن يتحقّق عملٌ أو يصدر عن الإنسان من دون أن يكون مقرونًا ومشوبًا بالعلم والمعرفة.

رابعًا: الحيثية العملية والحيثية النظرية عند الإنسان تعمل إحداهما بموازاة الأخرى، دون أن تتأثّر إحداهما بالثانية، وكأنّ كلاًّ منهما جزيرة معزولة عن الجزيرة الثانية لا علاقة تربط إحداهما بأختها.

من بين الاحتمالات الأربعة المذكورة أعلاه يختار هايدغر، وعلى ضوء تعريفه الخاصّ لكلٍّ من العمل والنظر، يختار تقدّم العمل (practice = الممارسة) والفعل (التطبيق العملي = praxis)[1] على النظر في مقام تشكيل المعرفة الإنسانيّة. وأمّا ملا صدرا وبناء على تعريفه المختلف لكلٍّ من هذين المفهومين، فإنّه يختار القول بالتقدّم الوجوديّ والقيميّ للعلم والمعرفة على العمل في مقام تشكّل المعرفة الإنسانيّة وترجيح الإنسان على سائر الكائنات. وسوف نحاول توضيح نظريّة كلٍّ من الفيلسوفين في النظر والعمل.

[1]- يستخدم الكاتب كلمتا عمل (practice) وبراكسيس (praxis)، والترجمة العربية الحرفية لهاتين الكلمتين في اللغة الإنكليزية هي الممارسة والتطبيق العملي. وقد وجدت أنّ ترجمتهما بهذه الطريقة تضرّ بجمال الترجمة وتعيق الوضوح ودقّة نقل المصطلح إلى اللغة العربية. ولذلك فضّلت استخدام كلمة عمل كمعادل لـ(practice) التي تدلّ بحسب بعض المعاجم الإنكليزية على الممارسة بمعناها العامّ، وكلمة فعل كمعادل لـ(praxis) التي تدلّ في اللغة الإنكليزية على مفهوم التطبيق العملي المستند إلى نظرية. هذا مع التفاتي إلى أنّ هذا التمييز لا يتّفق كثيراً مع الفرق الذي تذكره معاجم اللغة العربية بين كلمتي عمل وفعل. (المترجم)

العلم والنظر في الفلسفة الصدرائيّة:

يقسّم ملا صدرا قوى النفس الناطقة الإنسانيّة إلى قسمين هما النظريّة والعمليّة[1]، وكلّ واحدة من هذه القوى لها مراتب خاصّة، والوصول إلى آخر مراتب كلّ واحدة من هذه القوى النظريّة والعملية هو كمال الإنسان[2]. وما يوجب كمال الإنسان وفضله على الملائكة وسائر موجودات العالم هو كمال قوّته النظرية وليس كمال عمله بالقياس إلى عمل سائر الكائنات[3].

وما يميّز الإنسانَ عن غيره من الكائنات هو أعماله وأفكاره؛ ولكن أعمال الإنسان تكتسب قيمتها واعتبارها من العلم والمعرفة اللذان تستند إليهما. وبناءً عليه لا شيء أفضل من العلم والمعرفة[4].

وقد وصل الإنسان إلى مقام الخلافة الإلهيّة بعد اتّصافه بالعلم بالأسماء الإلهيّة، وبهذا العلم استحقّ سجود الملائكة له.

ويبيّن ملا صدرا فكرة تقدّم العلم على العمل؛ بل تقدّم المعرفة على كلّ شيء في العالم، بطريقة أخرى مبنيّة على موضوع «السعادة». فهو يرى أنّ السعادة الإنسانية تنقسم إلى قسمين، هما: السعادة البدنية والسعادة العقلية.

والبدنية هي ما يُدرك بالمشاعر الجسمانية كالسمع للمسموعات والبصر للمبصرات... والعقلية ما يُدرك بالقوّة العاقلة كإدراك العقل للمفارقات كذات الباري وصفاته وأسمائه وملائكته العلوية. والسعادة العقلية أفضل وأرقى بمراتب من السعادة البدنية؛ وذلك لأنّ اللذة الحاصلة من العقلية أشدّ قوّة وأدوم زمنًا من اللذة الحاصلة من السعادة البدنية[5].

وبناء على ما تقدّم، وعلى الرغم من الترابط المتبادل بين العلم والعمل، بحيث إنّ العلم في النهاية يجب أن يفضي إلى العمل، وهذا الأخير يترك أثره على الروح ويصوغها وفق أسسه ومقتضياته، والعمل من جهته مبنيٌّ على المعرفة والوعي، على الرغم من ذلك كلّه، فإنّ كفّة العلم هي الراجحة في مدرسة الحكمة المتعالية؛ وذلك لأنّ العلم هو الذي يوصل الإنسان إلى الكمال والعمل لا يكون حسنًا إلّا إذا كان في خدمة العلم المفضي إلى التكامل[6].

---

[1]- الشيرازي، الأسفار الأربعة العقلية، ص 294.
[2]- المصدر نفسه، ص 295-298.
[3]- الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 356-357.
[4]- المصدر نفسه، 330.
[5]- المصدر نفسه، ص 331-334.
[6]- المصدر نفسه، ص 173-176.

العلم والفهم والعمل عند هايدغر:

ما هي نظرة هايدغر إلى العلاقة بين الفهم والعمل والعلم؟[1]

يتّضح معنى التفسير الذي يقدّمه هايدغر للفهم على ضوء العلاقة بالدازاين[2] والوجود، وهذا يعني أنّ الفهم في الواقع هو أحد الأبعاد الوجودية للدازاين. والدازاين له أبعاد عدّة وإمكانات مختلفة، وهذه الأبعاد والإمكانات يمكنها أن تسقطه في اليومية، كما يمكنها أن تبدّله إلى وجود أصيل. وفي هذا الإطارِ الفهمُ هو أحد إمكانات الدازاين، وهذا الإمكان بدوره هو نحو من أنحاء وجود الدازاين[3] وفي الوقت عينه يمكنه نحت أنحاء أخرى من كينونة الدازاين، والدازاين بواسطة الفهم يؤدّي إلى انعكاس ذاته وأخذها إلى الأمام[4]. وكلّ فهم هو بالنسبة إلى الدازاين خطّة تساعده على مواجهة العالم، وبناء عليه يعطي الفهم الدازاينَ إمكانية انكشاف نفسه والتعرّف إليها، كما يعطيه إمكانية اكتشاف العالم ومعرفته. والدازاين بواسطة الفهم ينال أمرين هما: مكشوفية نفسه ومكشوفية العالم. والدازاين هو طومارٌ (سجل ملفوف أو لفافة) من الإمكانات التي يسهم الفهم من حيث هو واحدٌ من أكثرها حيويّة في فتح أقفالها. نعم فالفهم هو إمكانٌ مفتاحيٌّ يستفيد منه الدازاين في الكشف عن سائر الأبعاد الوجوديّة الخاصّة به، كما عن سائر أضلاع الموجودات المحيطة به وبواسطته يفكّ رموزها. وبناء على ما تقدّم يتبيّن أنّ الفهم من وجهة نظر هايدغر يتجاوز في أثره وأهميّته دائرة المعرفة النظريّة. وفي الحقيقة تولد المعارف النظريّة والقضايا العلمية في أحضان إمكان اسمه الفهم. والدازاين، بواسطة الفهم، وعن طريق البنية المسبقة (Fore structure)، ينفخ روحاً المعنى في الأشياء الميتة التي لا روح فيها. وعليه يتّضح أن كلّ فهمٍ مبنيٌّ على المسبقات الوجودية المتوفّرة للدازاين أي في قالب المكسب السابق (Fore having) والرؤية السابقة (Fore sight) والتصوّر السابق (Fore Conception) في التعامل مع الأشياء والموجودات الخارجية

[1]- يخصّص هايدغر الصفحات من 182 إلى 203 لتوضيح رؤيته الفلسفية إلى مقولة «الفهم»، وفي هذه الصفحات يبيّن الصلة بين هذه المقولة ومقولات أخرى مثل: الوجود، والتأويل، والتفسير، والبنى السابقة على الفهم. وكثيرٌ من هذه المباحث لا تدخل في صميم ما نحن بصدده، وما يهمّنا هو بيان الصلة بين الفهم والعلم والعمل.

[2]- الدازاين كلمة ألمانيّة، تعني الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للّا وجود. ويستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة على كينونة الموجود الإنساني أو كيفيّة وجوده؛ أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيّره وعدم استقراره، وهذا يعني أنّ الدازاين يختلف عن سائر الكائنات من حيث أنّه ينجز كونه، فماهية الإنسان إذن، وجوده وحقيقته نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم. انظر: صليبا، جميل. (1982). المعجم الفلسفي. بيروت- لبنان: دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة. ج1، ص 556. (المترجم)

[3]- **Heidegger،1990: 185.**

[4]- **Ibid،188.**

تصبح هذه الأشياء ذات معنى[1]. وبعبارة مختصرة المقصود من هذه البنية الثلاثية الطبقات للفهم أنّ إدراكنا لأيّ موضوع يعتمد على ما يتوفّر لدينا من مفاهيم ومشاهدات قبليّة. ومن باب المثال: فهمي العامّ وتصوّري لمفهوم الرياضة يسعفني لتكوين معرفة أفضل بالجمباز (gymnastics) من حيث هو رياضة في إطار الأرضية العامّة لفهمي، ولكن أيضًا تساعدني الرؤية القبلية والبصيرة المسبقة على إدراك أفضل للعلاقات والروابط في إطار تلك الأرضية المعرفية العامّة. وبصيرتي في ما يرتبط بالحركات المتوازنة للأيدي والأرجل في الرياضة تساعدني في فهمٍ أفضل للجمباز، وفي نهاية المطاف توقّعاتي أو مفاهيمي القبلية هي التي تشكّل توقّعاتي المستقبلية، وتوقّعاتي هذه تظهر في قوالب تلك المفاهيم القبلية وهي التي تشكّل فهمي لموضوع معيّن. فبما أنني أتوقّع العيش مع سلامة الجسم وقوّته، فإنّني أنظر إلى الجمباز من وراء تلك السلامة وهاتيك القوّة، فإذا لم تخدم تلك الرياضة أهدافي أي لم تحقّق لي السلامة والقوّة، ففي هذه الحالة أشكّ في فهمي للجمباز بوصفه رياضةً.

إذًا، أنا أصوغ القضيّة العلمية التي تقول: «الرياضة تسهم في الحفاظ على سلامة الجسم وتزيد من قوّته»، على ضوء الفهم بطبقاته الثلاثة المشار إليها آنفًا. وبناء على هذا العرض للتصوّر الهايدغري يتّضح أنّ الفهم متقدّمٌ على النظريّة أو القضيّة العلميّة، وفي إطار الفهم تحدث حوادث عدّة، ما صياغة القضيّة العلمية أو النظرية إلا شيءٌ منها.

وبناء عليه، الفهم ليس نوعًا من الوعي والمعرفة؛ بل هو أساس كلّ وعي ومعرفة وعليه يقوم بنيانهما. وكذلك الفهم ليس من جنس المعرفة فقط؛ بل هو نوعٌ من الكينونة والوجود، ونوع من العمل أيضًا. والفهم، وفق التبيين الهايدغري موجود ذو وجهين. فضلاً عن أنّه نحو وجود للدازاين. وهذا الوجود للدازاين ذو وجهان هما المعرفانية والعملانية.

وبناء عليه فإنّ الفهم له عرضٌ عريضٌ في شعاع وجوده يمكن رؤية ما ليس مرئيًّا؛ ولأجل هذا عدّه هايدغر من جنس «الوعي والمعرفة»، ومن حيث إنّه يخرج الظواهر من ظلمة اللافهم هو من جنس «العمل والنشاط».

وعلى ضوء ما عرضناه من رؤية هايدغر ونظرته إلى الفهم يتّضح أنّ النظريّات والقضايا العلمية تنمو في أحضان الفهم، وهذه النظريّات والقضايا العلميّة هي بدورها في مقابل العمل والسلوك الإنسانيّ. فالفهم من جهةٍ أشبه ما يكون بالأمّ التي تربيّ في أحضانها طفلين أحدهما النظر والآخر العمل، ومن جهة أخرى لها وجهة وهويّة عملانية، ولكنّ هذه الهويّة لا تقع في مقابل الطفل

[1]- Ibid: 191.

الآخر الذي هو النظر الذي بدوره نجم عن «الفهم». وبعبارة أخرى: العمل والممارسة على نوعين، أحدهما توأم الفهم والآخر في مقابل النظر.

هذا ولكن هل الماهيّة العملانيّة للفهم تختلف عن العمل الذي يجعله هايدغر في مقابل النظر، أو لا تختلف؟ إنّه سؤال قمينٌ بالبحث والدراسة؛ ولكنّ هايدغر لا يبدي أيّ جوابٍ صريحٍ في ما يرتبط به. ولكن يبدو لنا بناء على المباني التي يرتضيها هايدغر أنّه يمكن تفكيك هذين النحوين من العمل أحدهما عن الآخر، وأعني بهما العمل الذي هو توأم الفهم، والعمل الذي يجعل في مقابل النظر. ونعفي أنفسنا من الخوض في تفصيل الكلام في هذه النقطة كي لا نبتعد عن الهدف الأصيل لنا من هذه المقالة، ونكتفي بالتذكير على نحو الإجمال بأنّ العمل توأم الفهم والعمل اللاحق للفهم الذي يجعل في مقابل النظر كلاهما من جنس «العمل»، مع ملاحظة أنّ فصل كلٍّ منهما يختلف عن الآخر. ومن جهة أخرى ربّما يمكن تفسير كلمات هايدغر في كتابه «الكينونة والزمان» بطريقة أخرى بحيث لا يبقى ثمّة تعدّدٌ لـ «العمل» من حيث الفصول المقوّمة، بل لا يكون سوى عمل واحد في مقابل النظر، سواء كان هذا العمل سابقًا على النظر أو لاحقًا له.

ثمّ كيف ظهر في فلسفة هايدغر أمران أحدهما العمل والآخر الممارسة؟ والجواب الذي يطرحه بعض شرّاحه حاصله: «إنّه يعتقد بأنّ الحقيقة تظهر نفسها من طرقٍ شتّى كالفنّ، والشعر، والمسرح، والفعل الأصيل التاريخانيّ، وفكر المفكّرين الكبار وما شابه ذلك»[1].

ومن بين الطرق المذكورة أعلاه يرى هايدغر بحسب كتابه «الكينونة والزمان» أنّ الفعل له الدور الأهمّ في تظهير الحقيقة. فالفعل الأصيل بما هو صورة من الحقيقة وقسم من ظهور الوجود وحضوره يتحقّق في قالب نشاط الدازاين. «فالعلاقة النظريّة للإنسان بالكون، بحسب هايدغر، والتي تشمل الكثير من المجالات بدءًا من الميتافيزيقا التقليدية إلى اللاهوت المسيحي، مرورًا بمقام التشريع والتقنين للإنسان والطبيعة، انتهاءً بالفيزياء المعاصرة والتقانة الحديثة، تنشأ من التجربة العملية للعيش الإنسانيّ»[2].

والإنسان، بحسب هايدغر أيضًا، موجود فاعلٌ وعملانيٌّ [3] أكثر مماّ هو مفكّرٌ نظريٌّ، وهذه الفعالية يكسبها الإنسان بشكل مقدّم على النظر عن طريق العمل والتعامل مع المحيط والبيئة التي يحيا فيها. ولكن عندما يخسر الإنسان أنسه بالأشياء وصلته العملية بها يبدأ بالنظر إليها بما هي

[1]- اسميث، نيچه، هيدگر، وگذار به پسامدرنيته، ص 286.
[2]- المصدر نفسه، ص 287.
[3]- ومن ذلك أنّه يرى أنّ نداء الضمير والعزم عند الإنسان هو من تجليّات ومصاديق الفعل بالنسبة إلى الدازاين.

موضوعات خارجيّة يتعامل معها بطريقة نظريّة وتنظيرية. ومن هنا نجد أنّ هايدغر يطرح العمل والنشاط العملانيّ للإنسان بما هو نشاط انكشافيّ وأساسيّ للدازاين وأخيراً لحقيقة الوجود، ولعلّه يمكن القول إنّ أحد أهداف كتاب الكينونة والزمان هو إثبات تقدّم العمل على النظر. بل ربمّا لا يكون مجانبًا للحقيقة ولا مبالغة القول بأنّ تحليل الظواهريّ لحيثية العمل والممارسة في الدازاين هو أحد أهمّ مراكز الثقل في التحليل الفينومينولوجي الهايدغري.

وعليه فإنّ الدازاين هو عمل وممارسة قبل أن يكون نظرًا؛ وذلك لأنّ نظره وعلمه له جذور في الفهم وهذا الأخير ينتمي إلى مقولة العمل أكثر من انتمائه إلى النظر. هذا على الرغم من كون الفهم أمرًا إمكانيًّا وبالتالي خارج دائرة الفعليّة، غير أنّه وعلى الرغم من ذلك، يصل إلى حالة الفعليّة على ضوء العمل والممارسة. وبناء على ما تقدّم كلّه يمكن استنتاج أنّ آليّة الوصول إلى الفهم تختلف بين هايدغر وصدر المتألّهين. وذلك لأنّ كلّ علاقة نظرية بالعالم من الميتافيزيقا إلى اللاهوت المسيحيّ والفيزياء الحديثة كلّ ناشئة عن نوع من تجربة العيش العمليّ للدازاين. وفهم الدازاين هو إسقاط وتجلٍّ لذاته في صور عدّة. وأمّا بالنسبة إلى ملا صدرا فإنّ الوصول إلى الفهم لا يمرّ بالضرورة بالعمل. والأخلاق والتقوى وتهذيب النفس أمورٌ عمليّة يمكن أن تساعد في الوصول إلى مراحل من المعرفة والعلم، ولكنّ الفهم، بحسب ملاّ صدرا، لا بدّ له من المرور عبر البرهان الذي هو نشاطٌ نظريٌّ كما هو معلومٌ. يُضاف إلى هذا أنّ الفهم أو العلم بحسب صدر الدين الشيرازي هو من مقولة «حصول الصورة» في الذهن، وبحسب تعبير بعض المعاصرين[1] كلّ علم حصوليٍّ لا بدّ من أن ينتهي إلى الحضور. وبغضّ النظر عن تفسير الفهم وتعريفه، فإنّ ملا صدرا يرى أنّه «إذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك، أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوّة المدركة... وإذا قيل العلم عبارةٌ عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره، وفي كلّ من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوريّ إدراكيّ خالص عن الغواشي الماديّة غير مخلوط بالأعدام والظلمات»[2]؛ وعليه إذا كان الفهم عند هايدغر من مقولة العمل وإذا كان فهم «الدازاين» نحوًا من أنحاء «كينونته»، فإنّ العلم والفهم عند ملاّ صدرا من الناحية المتيافيزيقية مبتنٍ على البرهان العقليّ والنظر، وماهية الفهم في نهاية الأمر تؤول إلى «الوجود»، ولكن وجود الصورة المنزّهة عن ظلمات عالم المادّة، فضلاً عن أنّ ملا صدرا يزعم في تقرير آخر له بأنّ العلم بالشيء ووجوده حقيقة واحدة[3].

[1]- تعليقة العلامة الطباطبائيّ على الأسفار، المجلّد 2، ص 284-286.

[2]- يذكر صدر الدين الشيرازي مثل هذا الكلام في أكثر من موضع من كتابه الأسفار، ومن ذلك: المجلد الثامن، ص 152.

[3]- المصدر نفسه، مج 2، 150.

هذا ولكنّ ملاّ صدرا يرى في محلٍّ آخر أنّ الإدراك والفهم من مقولة «الالتفات» والمشاهدة[1]. سواء كانت ذات المعلوم حاضرة عند العالم (العلم الحضوريّ) أم كانت صورته هي الحاضرة (العلم الحصوليّ)، ففي الحالتين تلتفت النفس وتشاهد إمّا صورة الحاضر أو عينه.

وعلى أيّ تقدير، فإذا كان هايدغر يبرّر الفهم ويبيّنه عن طريق «كينونة» الدازاين، فإنّ ملا صدرا يفعل ذلك أي تبيين الحيثية الوجودية للفهم والإدراك، عن طريق الحيثية الوجودية للصورة الحاضرة عند نفس العالم، وعن طريق المساوقة بين العلم والوجود. ولا نغفل عن أنّ الأبحاث التي يطرحها ملاّ صدرا في ما يرتبط باتّحاد العاقل والمعقول وكيفية إنشاء المعلوم بواسطة النفس، لا مجال لها ولا محلّ في الفلسفة الهايدغرية؛ وذلك لأنّه لا ينظر إلى الدازاين بعين العلاقة بين النفس والجسد. بل إنّه لا يقبل التمييز والتفكيك بين النفس والجسد، كما لا يقبل تفسير الدازاين انطلاقًا من التقابل بينه وبين العالم. ومن الأمور التي تستحقّ الذكر في مقام المقارنة بين ملاّ صدرا وهايدغر في ما يرتبط بالعلاقة بين العلم والعمل، أنّ دائرة العمل عند هايدغر أوسع بكثيرٍ ممّا هي عند صدر الدين الشيرازي. وذلك أنّ هايدغر يوسّع دائرة العمل لتشمل كثيراً من الأمور التي لها بعدٌ نظريٌّ مثل العلم الحديث، فضلاً عن شمولها لكلّ ما هو عمليٌّ بشكلٍ أو بآخر مثل التقانة، فهذه الأشياء وغيرها تخرج من قلب الفعل والممارسة. وأمّا ملاّ صدرا فإنّه يرى شيءًا من التقابل بين العلم والعمل على الرغم من إمكانية الترابط التوالديّ بينهما. ومن المؤشّرات الدالّة على هذا الأمر أنّه يجعل الفلسفة الأولى في مقابل الأخلاق، والعمل عنده مفهوم أقرب ما يكون إلى الأعمال الفرديّة والسلوك الأخلاقيّ وفي بعض الحالات يُستفاد من تتبّع أفكاره أنّه يدخل الأعمال الاجتماعية والعامّة في هذه الدائرة.

وينظر هايدغر إلى مقولة الفهم والعمل بعين الأنطولوجيا، وملاّ صدرا ينظر إلى العلم والفهم بهذه النظرة أيضًا، ولكنّ هذا الأخير لا ينظر إلى العمل من الناحية الأنطولوجيّة المحضة ولا يقصر تحليله على هذه الناحية. فهو بعد تحليله الأنطولوجي للعلم ينتهي إلى تبيين العلاقة بين العلم والعمل على ضوء المعارف الدينيّة ويتحوّل إلى البحث الأنطولوجيّ والقيميّ. وأمّا هايدغر فإنّه يعمد إلى معالجة مسألة الفهم والعمل والنظر على ضوء الأنطولوجيا بعيدًا عن المعالجة الدينيّة أو حتّى القيميّة. هذا ولكن وعلى الرغم من إصرار هايدغر على تحاشي الميل نحو المعالجة القيميّة والدينيّة، ويعبرّ عن هذا التجنّب في عدد من المواضع في كتابه «الكينونة والزمان»، فإنّه لا يوفّق في الوفاء بهذا التعهّد.

[1]- المصدر، نفسه، ص 162.

وبناء على التوجّه الأنطولوجيّ والقيميّ والدينيّ للمعالجة الصدرائيّة للعلم والعمل[1]، ينتهي ملاّ صدرا إلى ترجيح العلم والنظر على العمل. وفي بعض تحليلاته يقسّم العلم إلى أقسام عدّة ويبيّن قيمة كلّ واحد من هذه الأقسام ويفضّل بعضها على بعضها الآخر ويسمّي العلوم الممدوحة والأخرى المذمومة، وذلك بطريقة لا تفضي إلى قطيعة كاملة بين الدائرتين، بل يُستفاد منه أنّ كلاًّ من العمل والعلم يمكن أن يكون وسيلة للتقرّب إلى الله تعالى. وهذا يكشف في نهاية المطاف عن أنّ العلم والنظر ليسا مطلوبين بالذات؛ بل إنّ قيمة الأمرين تنبع من إسهام هذين الأمرين في تأصيل حالة العبودية لله وتعميقها في النفس الإنسانيّة. العلم بالنسبة لملاّ صدرا هادٍ للعمل وهذا الأخير يجب أن يكون مأتمِرًا مطيعًا، وعلى الأمرين أن يكونا جناحين تحلّق بهما روح الإنسان وترتقي إلى الله. وتعطي المعالجة الصدرائيّة للعلم والعمل مقامًا مقبولاً للسير والسلوك العمليّ وتهذيب النفس، ويقرّ للعمل بدورٍ في تنمية معرفة حقيقة كلٍّ من الوجود والإنسان. وهذا يعني في نهاية المطاف أنّ العلم لا يغني عن العمل في الفلسفة الصدرائيّة وخاصّة العمل الذي له طابع أخلاقيٌّ.

وفي مقابل ملاّ صدرا يعطي هايدغر للفعل والتطبيق العمليّ الاعتبار التامّ والمنزلة الأرقى[2]، وليس ذلك من الناحية القيميّة بل من حيث البعد الأنطولوجي، ومن جهة أنّ الدازاين يرهن كلّ ما يرتبط به ببعده العملانيّ. فالدازاين يفهم العالم عن طريق «العمل» وينشئ العلاقة النظرية بينه وبينه، ومن هذا المسار ينتج العلم والتقانة ويشرّع القوانين وغير ذلك ممّا هو عصيٌّ على العدّ. والأبعاد الوجوديّة للدازاين كلّها لها بعدٌ عملانيٌّ أو متأثّرة بالعمل بدرجة كبيرة. وعلى الرغم من أنّ «الحيثية العملانيّة للدازاين» بالنسبة إلى هايدغر من أهمّ مصادر «التعرّف» و«الصيرورة»، فإنّه لا يقصد من العمل ما يرمي إليه ملاّ صدرا، أي لا يقصد من حديثه عن دوره «العمل» في فهم الحقيقة، العمل بمعنى تهذيب النفس أو دور الأخلاق في معرفة الحقيقة. أضف إلى هذا أنّ الدازاين الهايدغريّ

---

[1]- انظر: ملا صدرا، تفسير القرآن الكريم، المجلّد الثاني، ص 331-362. فهو في هذا الموضع من تفسيره يتحدّث عن فضل العلم وشرفه، وعن منزلة العالم، ومعيار العلم الحقيقيّ، ويقسّم العلوم إلى محمودة ومذمومة، ويفضّل علم آدم على علم الملائكة، ويبيّن معنى الحكمة والحكيم. ويتحدّث عن أمور قريبة من هذه الموضوعات من صفحة 55-83 من الكتاب نفسه أيضًا.

[2]- ثمّة نقطتان تستحقّان الذكر في مجال الحديث عن نظرة هايدغر إلى العمل والممارسة.

الأولى: يتحدّث هايدغر في مواضع عدّة ومناسبات مختلفة بطريقة مباشرة وغير مباشرة، عن دور العمل وعن الحيثية العملانية للدازاين، وذلك في عدد من كتبه وبخاصّة «الكينونة والزمان». ففي هذا الكتاب الأخير يتحدّث عن أهميّة العمل في سياق معالجته لمفهومي «ما هو تحت اليد» (ready-to-hand)، والحاضر في اليد (present-to-hand)، في الصفحات: 135، 136، 140، 141، 142، 409، و408، يتحدّث عن أهمية الممارسة والتطبيق العمليّة دون أن يستخدم كلمة (praxis) ويطرح كثيراً من المفاهيم والمصطلحات الخاصّة به في هذا السياق، وكلّ ذلك يصبّ في خدمة بيان الموقف الهايدغري من العمل وأثره على هوية الإنسان وكينونته.

الثانية: أنّ هايدغر وكما أشرنا من قبل متأثّر بدرجة كبيرة بالعارف الألماني إكهارت، ويظهر هذا التأثر كثيراً في كتاب الكينونة والزمان. وهنا في سياق الحديث عن البعد العملانيّ للإنسان نذكّر بأنّ هذه المعالجة الهايدغرية ليست، كما يرى عددٌ من شرّاح هايدغر، سوى إعادة تدوين للكتاب السادس من رسالة الأخلاق إلى نيكوماخوس لأرسطو، وإن كان ذلك بلغة هايدغرية.

ليس هو الذات العالِمة عند ديكارت ولا الأنا المتعالية عند كانط؛ بل هو نوع من العمل وكيفية العيش والحياة. والدازاين الهايدغري ليس منزويًا بل هو في الجمع والمجتمع، وليس في الخلاء بل في العالم، وهو يتفتّح بواسطة العمل وعن طريق الممارسة والاختيار والتصميم. ومعرفته وتفتّحه توأمان وهما حاصل عملانيّة الإنسان وليسا حاصل علمويّته، ومن هنا نرى أنّ العمل مقدّم على العلم وجوديًّا وليس قيميًّا. فليس العمل متقدّمًا على النظر من الناحية القيميّة، وذلك لأنّ المعالجة الهايدغرية للعمل معالجة أنطولوجيّة.

وفي ختام هذا القسم من هذه المقالة لا ينبغي غضّ النظر عن ملاحظة نقديّة لفكر هايدغر، وهي أنّنا لا نعلم كيف يمكن لهايدغر الذي يرى في كتابه «رسالة في الإنسانويّة» أنّ تقسيم التفكير إلى نظريّ وعمليّ هو أساس انحطاط الفكر الأصيل، كيف يمكن لمن يرى هذا الرأي أن يعود إلى الفكر الأصيل الذي يحلم به من خلال الحكم بتقدّم العمل على النظر؟ ألا يبتني هذا التقديم على ذاك التقسيم؟! فهل يمكن فتح طرق جديدة في الفكر بالاعتماد على منشإ الانحطاط المدّعى، أو على نتائجه؟ وهل يصحّ دعوة الآخرين إلى معرفة الحقيقة وانكشافها على ضوء العمل والممارسة؟!

المصادر والمراجع:

اسميث، كركوري بروس، 1380، نيچه، هيدگر، وگذار به پسامدرنيته، الترجمة الفارسية علي رضا سيد أحمديان، آبادان، به نشر برسش.

شيرازي، صدر الدين، 1981، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج9.

الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم، بوستان كتاب، قم.

تفسير قرآن كريم، 1364، تصحيح محمد خواجوئي، قم، انتشارات بيدار، ج 2 و3.

Heidgger،M.،1990،Being and Time،trans،J. Maxquqrrie and E. Robinson،Blackwell،Oxford.

Letter on Humanism» in Marting Heidegger: Basic writings،pp189243-.

In Martin Heidegger: 1977،Basic Writings. Ed. Davis Farrell krell،trans. Frank A. Capuzzi،with J. Glenn Gray and David Farrell Krell. New york: Harper and Row.

Macann،CHR (ed) ,1992،martin Heidegger،critical Assessments،4 Vols،1. Routledge London and New York.

النقد الهايدغري لفلسفة الدين

(ويندلباند، ريكرت، ترولتش)

آرنولد ديوالك Arnaud Dewalque [*]

تستهدف هذه الدراسة بيان العلاقة بين هايدغر وفلسفة الدين، بالشكل الذي تطوّرت فيه مع ويليام ويندلباند وأتباعه، هاينريخ ريكرت وأرنست ترولتش. ينتمي ويندلباند، الذي كان مؤرّخًا للفلسفة، إلى مدرسة هايدغر التي عُرفت بالكانطية الجديدة. وفي العودة إلى ذلك القرن، كان لهذه المدرسة تأثير وازن وكبير على المجال الفلسفيّ. الجدير بالذكر أنه من قبل أن يتخلّى هاينريخ ريكرت عن كرسيّه لـ هوسرل كي يلي ويندلباند، كان أستاذًا في فرايبورغ. تابعَ هايدغر الشابُّ دروسَه وشارك في محاضراته وبرز في «ميدان فلسفة القيم». وعلى الرغم من أن أوائل أعماله الجامعيّة كانت متأثرة بالأبحاث المنطقيّة لهوسرل، فقد أظهر في ما بعد تحفّظات جدّيّة في ما يخصّ تطابق التحليلات الريكرتيّة. ويمكننا هنا رؤية أحد الأسباب الرئيسيّة ـ على الرغم من سلبيّتها ـ لتكوُّن الأثرِ الهايدغريّ.

المحرر

في رسالة مؤرّخة في 15 آذار/مارس 1921 كتب هايدغر لـ ريكرت ما يلي:

«أنا أعتبر المواجهةَ مع ترولتش طارئةً وضروريّة. حتّى أنّني أعتقد أنّك تعاملت معه بحذر أكبر بكثير في ما يخصّ فكره الدّهريّ عن الميتافيزيقا. إنْ كان يمكن الإعتماد عليه قليلاً وبالتحديد حول هذه النقطة، فإنّ أرنولد ديوالك برز بشكل أكثر حسمًا في فلسفته الخاصّة بالدين. لقد واجهته

---

[*]- باحث في المؤسسة الوطنية للبحث العلمي ـ ورقة مقدمة إلى ندوة التاريخ والفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ جامعة لياج ـ كندا.

ـ العنوان الأصلي للمقال:

LA CRITIQUE HEIDEGGÉRIENNE DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION (WINDELBAND, RICKERT, TROELTSCH).

ـ المصدر نقلاً عن: **www.erudit.org/revue/Rphi/2001/v14/n2 /801266ar.pdf**

تعريب: هادية الفقيه ـ مراجعة: ك. عبد الرحمن.

بالتفصيل خلال محاضرة بعنوان «مقدّمة علم ظاهرات الدين»[1]. ليس الهدفُ من البحث التالي تقديم دراسة تفصيليّة لعلاقة هايدغر بالعمل الضخم لـ ترولتش، هو أقلّ أيضًا من تحديد علاقة هايدغر بالدين أو بعلم اللاهوت عمومًا. هذه العلاقة، في الواقع، معقّدة جدًّا. يكفي على سبيل المثال، وللاقتناع، الكشفُ عن التباين في التأويلات حول هذه النقطة: عُدَّ الفكر الهايدغريّ، بالتناوب، كـ«نتيجةٍ للاندفاع في علم اللاهوت الأساسيّ» (غادامير)، كـ «إلحاد كامل» (كوجاف) أو، مؤخّرًا، كنقطة انطلاق لـ«التيّار اللاهوتيّ» لعلم الظاهرات الفرنسيّ (جانيكود)[2]. من جهة أخرى، هذه العلاقة بين الفلسفة واللاهوت لدى هايدغر كانت منذ عدّة عقود خلت موضوعَ عددٍ لا بأس به من الأعمال، لا سيّما باللغة الألمانيّة[3]. من دون أن ندّعي قلبَ هذه المسألة رأسًا على عقب، سنحاول التركيز، في إطار هذه الدراسة، على أحد جوانبها عبر تناوله من زاوية محدّدة: نقد الفلسفة الكانطيّة الجديدة للدين. المسألة تتعلّق بالتالي باستنباط الدور الذي تلعبه، لتطوير الفكر الهايدغريّ، والقراءة النقديّة التي دفعت ثمنها المقاربةُ الهايدغريّة للدين.

الفرضيّة المطروحة هنا هي: بالنسبة إلى هايدغر **المقاربة المحوريّة للدين تثير مشاكل منهجيّة داخليّة** يمكن فقط للمقاربةِ الظاهراتيّةِ التوجُّهِ، أن تعالجها. أهمّ هذه المشاكل هو بلا شك، وبشكل عامّ

[1]- Martin Heidegger, H.Rickert, Briefe [1913-1912 رسالة العام] , Frankfurt/Main, Klostermann, 2002, p. 53- 54.

[2]ـ قارن على التوالي:

: Alexandre Kojeve , Introduction à la lecture de Hegel
[مدخل إلى قراءة هايدغر] Paris, Gallimard, 1947, طبعة جديدة «tel» 2000, p. 527 (ملاحظة); H.-G. Gadamer, «Heideggers Wege», في Gesammelte Werke, t. Ill, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, لا سيما الصفحات 310, 315 و321 (ترجمة. Jean Grondin, Les chemins de Heidegger [دروب هايدغر] Paris, Vrin, 2002, p. 190,197 و204-205); D. Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française [المنحنى اللاهوتيّ في الظاهراتيّة الفرنسيّة], Combas, Editions de l’Eclat, 1990 (طبعة جديدة 2001), p. 19: «Sans la Kehre de Heidegger, point de tournant théologique» [لا انعطاف للاهوت من دون العودة إلى هايدغر]

[3]ـ للاطّلاع على التعليقات المتأخّرة قارن على سبيل المثال

P.-L. Coriando (éd.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft: Martin Heidegger und die Gottesfrage, Klostermann, 1998; Id., Der letzte Gott als Anfang: zur ab-grûndigen Zeit-Raumlichkeit des Ùbergangs in Heideggers, Beitrâgen zur Philosophie (Vom Ereignis)’, Fink, 1998; M. Jung, Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhâltnis von Philosophie und Théologie bei Martin Heidegger, Kônigshausen und Neumann, 1990; G. Ruff, Am Ursprung derZeit. Studie zu Martin Heideggers phânomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten ‚Freiburger Vorlesungen’, Duncker & Humbolt, 1997; P. L. Weber, Heidegger und die Théologie, Centaurus, 1997.

جدًّا، الربط بين المثالية والواقع. لتحقيق أهميتها هنا، لا بدّ من توضيح أوّلًا فكرة الكانطية الجديدة لفلسفة الدين، انطلاقًا من نفسها. ثمّ فقط، ستتمكّن من الكشف عن النقد الهايدغريّ لهذه الفكرة ومداها المنهجيّ. نحن نتصوّر على التوالي: 1) **فكرة فلسفة الدين (ويندلباند ـ ريكرت ـ ترولتش)**؛ 2) تجنّب هايدغر، تجاه مثل هذا التصوّر، لـ **فكرة ظاهراتيّة الحياة الدينيّة** (التي قُدِّمت بشكل رئيسيّ في محاضرات فصل الشتاء في العام 1920-21)؛ 3) المدى المنهجيّ لهذا التجنّب (فكرة الظاهراتيّة كـ «دلالة شكليّة» ـ فكرة تبلغ حدّها الأقصى في محاضرة العام 1927 بعنوان «علم الظاهراتيّة وعلم اللاهوت»).

فكرة فلسفة الدين (ويندلباند ـ ريكرت ـ ترولتش)

بشكل عامّ جدًّا، تتميّز مدرسة هايدغر الكانطية الجديدة ببلورة «فلسفة القيم: التي تربط في وقت واحد المقاربة المنطقيّة والمقاربة التاريخيّة. يجد «المعتقَد» أو «نظريّة القيم» التي تمثّل الأساس لفكرهما أصلَها في **المنطق** لهيرمان لوتز (1874). يميّز هيرمان بين أربعة أنماط من الفعّاليّة: وجود الأشياء (زمانيّة ـ فضائيّة)، حدوث العروض (الزمنيّة، المثْبتة في تيّار الوعي)، «تكوُّن» العلاقات و«تساوي» المعاني (الزمنيّة بشكل دقيق)[1]. لعبت هذه التمايزات دورًا أساسيًّا في نقد المذهب النفسيّ الذي تطوّر بشكل خاص لدى ريكرت، ولكن أيضًا في **الأبحاث المنطقيّة** لـ هوسرل، وفي الأعمال الجامعيّة الأولى لهايدغر. الإنجازات الحاسمة لهذه النظريّة هي بلورة حقلٍ للكيانات المثاليّة البحتة. هذه الكيانات مثاليّة، لأنّها ذات قيمة في كلّ الأماكن وفي كلّ الأوقات، وهي الوحيدة المؤهَّلة لضمان عالميّة المعرفة الفلسفيّة، وبالتالي فإنّها توفّر أرضيّة صلبة للفلسفة النقديّة. هذا يتعلّق في المقام الأوّل بـ **المعاني** التي درسها عالِـم المنطق (شرط أن تكون مستقلّة عن كلّ العمليّات النفسانيّة التي من خلالها يصل فردٌ بعينه إليها كالكيانات الفريدة التي تشير إليها)، ولكن يمكن أيضًا أن تُحدَّد هذه الكيانات المثاليّة أكثر وعلى نطاق واسع، كمجموعة **القيم** المتساوية مثاليًّا.

بهذا المعنى فَهِمَها ويندلباند، وبالتالي مدّ هذا المفهوم ليَطُولَ الفلسفة بأكملها. من خلال طرح وجود الكيانات المثاليّة البحتة المتساوية عالميًّا، فتحَ لوتز الطريقَ لنظريّة القيم التي شكّل نشوءُها **المهمّةَ الأساسيّة للفلسفة**. نظريّة القيم تتقبّل هنا مدًى عريضًا جدًّا، وهي نفسها تقوم على عدّة نظريات فرعيّة. في حضن دائرة القيم، يميّز ويندلباند في الواقع وبطريقة تصنيفيّة، بين ثلاثة

[1]ـ قارن الفقرة 316 الشهيرة لـ
H. Lotze, Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen, Hamburg, Meiner, 1989, p. 511.

مجالات خاصّة بعلم القيم: مجال الحقيقي ومجال الخيِّر ومجال الجميل. في المقابل، تشتمل الفلسفة على ثلاثة مناهج أساسيّة: المنطق، الأخلاقيّة والجماليّة. هذه الثُّلاثيّة ذات الإيحاء الكانطي، هي نفسها محاكاةٌ لمختلف وظائف العقل: العرض والإرادة والإحساس.

في هذه النظرة الفلسفيّة للقيم، ذات الميزة المنتظمة جدًّا، حدّد ويندلباند فكرة فلسفة الدين. عرضَ مفهومَه في العام 1902 في النصّ المعنوَن «المقدّس (بدايةٌ لفلسفة الدين)» ثمّ في ما بعد، في العام 1914، في الفقرات من 20 إلى 22 في مدخل إلى الفلسفة[1]. الفرضيّة المركزيّة لويندلباند هي التالية: يجب أن تلقى دراسةُ الدين مكانةً في فلسفة القيم، فهي تتبع بالتالي لمقاربة علم القِيَم. على الرغم من ذلك، فهذا لا يعني أنّه يجب إعادة فلسفة الدين إلى المناهج الثلاثة المذكورة آنفًا. لا يمكن لفلسفة الدين «أن تُعامل كجزءٍ أو ملحق للمنطق»[2]. لماذا؟ لأنّ الدينَ يحدِّدُه بُعدٌ خاصّ، لا يتجزّأ إلى الحقيقي والخيِّر والجميل: أي إلى«المقدّس». ولكن من جهة أخرى، إن لم يكن تابعًا لمجال أهليّة أحد المناهج المذكورة، فإنّ فلسفة الدين لا تُشكِّل بالنسبة إلى ويندلباند منهجًا رابعًا في علم القيم الذي كان يمكن أن يكون مستقلاًّ نسبيًّا بالنسبة إلى الثلاثة الأخرى.

قي الواقع، من الممكن تحديد «المعيار» المثاليّ الذي يحكم الدين (المقدّس)، وهو لا يشكّل نمط صلاحية أو مجال القيم المحدّد الذي كان يحتلّ مكانًا إلى جانب الحقيقيّ والخيِّر والجميل. بالنسبة إلى ويندلباند، على العكس، إنّ دائرة القيم سبق أن أنهكتها القيمُ المنطقيّة والأخلاقيّة والجماليّة. لا توجد قيم غير هذه. بالتالي لا يمكن لـ «القيم الدينيّة» أن تكون غير هذه القيم المنطقيّة والأخلاقيّة والجماليّة نفسها- مزوّدة بشيء من «التلوين»[3]. هذا يعود إلى أنّ الدين نفسه، كما يشير ويندلباند، يبدو لنا على شكل حقائق وتنظيمات خلقيّة وتحف فنّيّة[4]. لفلسفة الدين ذلك الشيء الخاص الذي لا يمكنها أن تحدّه بمقاربة نظريّة ـ منطقيّة، عمليّة ـ أخلاقيّة (كانط) أو جماليّة (شلايرماخر) للدين، ولكنّها يجب أن تدرك الظاهرة الدينيّة في كماليّتها، في ضمّها لهذه المقاربات الثلاث.

[1]- Wilhelm Windelband, «Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie
Prâludien مقال في العام 1902 أعيد نشره في , t. Il, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911, p. 272309- ; Id., Einleitung in die Philosophie, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul
Siebeck), 1914, p. 388432-.

[2]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Prâludien, t. Il, [مصدر سابق، ص274], p. و Einleitung, [مصدر سابق، ص 389].

[3]. Wilhelm Windelband, Einleitung..., op. cit., respectivement
[مصدر سابق]، الصفحتان: 388 و389

[4]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Prâludien, t. Il, [مصدر سابق، ص274].

الآن، بالإمكان أن نسأل متى تتلقّى القيم هذا «التلوين الدينيّ». بالنسبة إلى ويندلباند، إنّ خاصيّةَ القيم «المقدّسة» يجب أن تُربط بالفعاليّة فوق الحسيّة. صرّحَ بهذا المعنى في الفقرة 20 من مقدّمته: «نحن لا نفهم بالتالي من «المقدّس» أيّ طبقة من القيم الفارغة عالميًّا، مثل تلك التي تشكّل الحقيقيّ والخيرِّ والجميل، ولكن من باب أولى كلّ هذه القيم نفسها، لا تعني أنّها تحافظ على علاقة مع الفاعليّة فوق الحسيّة[1]». بتعبير آخر، في الدين ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ القيم التي تنضوي تحت الحقيقي والخيرِّ والجميل تمّ امتصاصها في رؤيةٍ متسامية. بشكل ملموس، هذا يعني أنّها لا تتعلّق بكيانٍ تجريبيٍّ معطًى، ولكن بشيءٍ «ميتافيزيقيّ» بالمعنى الحَرفيّ أكثر للعبارة. لكنّ هذا يفترض مسبقًا أن تكون هذه القيم المنطقيّة والأخلاقيّة الجماليّة مُعطاةً. بهذا المعنى، على الرغم من أنّ فلسفة الدين لا يمكن اختزالها بهذه الأمور، فهي تفترض مسبقًا وبشكل ضروريّ المناهج الثلاثة الأساسيّة[2]. هي لا تُشكّل بالتالي، بالمعنى الدقيق للكلمة، منهجًا رابعًا مستقلاًّ نسبيًّا.

إلّا أنّ هذه البضع دلالات لا تزال جزئيّة أيضًا ولا تتناسب مع ما هو أساسيّ. إنّ محور هذا المفهوم هو الصلة بين مقاربة علم القيم والمقاربة التاريخيّة للدين. طبقًا للمميّزات التي طرحها لوتز، يجب أن يتمّ تمييز فاعليّة القيم عن الفاعليّة النفسيّة. من جهته، استخدم ويندلباند مفهوم الفاعليّة (فيركليتشكيت) بالمعنى الضيّق، ليشير إلى ما يتعارض تمامًا مع الصلاحية. بالقيام بذلك، هو يحافظ على المواجهة الحاسمة بين الواقع والمثاليّة وبين وقتيّة الأشياء وخلود القيم، إنْ لم نقل يُبرزها أكثر. ويشدّد بهذا المعنى على أنّ «العلوم الفلسفيّة الأساسيّة الثلاثة تشير، في المجالات الثلاثة للحياة النفسيّة، إلى المعارضة التي تهيمن أينما كان بين الفعليّ النفسيّ والطبيعي، وبين الواقعي(réal) والمثاليّ، وبين ما يحدث زمنيًّا وما هو خالد[3]». لكنّ هذا التمييز، إذا كان ضروريًّا لحماية المعرفة الفلسفيّة من النسبيّة، فهو إشكاليٌّ للغاية، لأنّه ينوجد «معلّقًا» أو أنّه على أقلّ تقدير منسوباً إلى المفهومَين: مفهوم التاريخ ومفهوم الله.

في الواقع، يُفهم **التاريخ** هنا بشكل عامّ كتحقّق للقيم المثاليّة من خلال عدّة أشكال للحياة الفعليّة. إنّ مبدأ هذا التحقّق نفسه هو الوحدة النسبيّة للمثاليّ و«الواقعي» (réal). هذه الوحدة تبقى نسبيّة طالما أنّ التحقّق لم يتمّ بشكل كامل. بالنسبة إلى الإنسان، إنّه يصرّ دائمًا على البعد غير القابل للنقصان بين المعيار المثاليّ وتجسّده المحسوس: «يعلن ويندلباند بدقّة أنّ المعنى الأقرب للمؤقّتيّة هو الفارق

[1]. المصدر نفسه، ص390.
[2]. **Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Prâludien, t. II**, [مصدر سابق، ص276].
[3]. المصدر نفسه، ص277

الذي لم يُلغَ أبدًا بين ما هو كائن وما يجب أن يكون؛ و، لأنّ هذا الفارق (...) يشكّل الشرط الأساسيّ للحياة البشريّة، فإنّ معرفتنا لا يمكنها أبدًا أن تتخطّاه كي تفهم أصله[1]».

إنّ ما يشير إليه ويندلباند هنا كأصلٍ يستحيل وصولُ الإنسان إليه ـ ولكنّه مع ذلك هدفٌ غائيٌّ ـ هو ما يشير إليه رجل الدين من خلال مفهوم **الله أو المقدّس**. إنّ مبدأ الدين نفسه يقوم على وضع علاقة بين الإنسان والفاعليّة فوق الحسيّة، للتفكير بأنّ الإنسان كائن غير كامل نسبةً إلى الوجود المطلق. لكنّ هذا المطلق في حدّ ذاته، يقدّم نفسه على مستوى علم القيم، نفسَه كالتحقيق الكامل التامّ للمثاليّة بفاعليّة فوق الحسيّة. إنْ لم تكن القيم المثاليّة من حيث المبدأ متحقّقة تمامًا في العالم المحسوس (متيحةً المجال لتعدّديّة الأشكال التاريخيّة)، فهي كذلك في العالم فوق الحسيّ. تعرِّف فلسفةُ الدين المقدّسَ كـ «تجسيد للمعايير» الذي يحرّك المجالات الثلاثة لعلم القيم في فعليّة متفوّقة، فوق حسيّة وكاملة (اللّه). أو أيضًا، بكلمات أخرى، تستند قداسة الله على «فعليّة كلّ ما هو مثاليّ[2]». في الله، أُلغي البُعد بين القيمة المثاليّة والفعليّ. هذا التعريف، يجب أن نشير إليه، له قيمة بصرف النظر عن حقيقة كون الله موجود أم غير موجود. المسألة تتعلّق هنا فقط بمفهوم «الله»، بفكرة الألوهية بالمعنى الأوسع للكلمة. هذا المفهوم هو مفهوم المعيار المـُستحدث، والمثاليّة المحقّقة، «تقرير فعليّ» بشكل مطلق وتام. وهذا مفهوم الألوهية ينطوي على فكرة الأبديّة (الخلود)، فهذا بشكل دقيق لأنّه يمثّل في منظور علم القيم التلاؤم التام للمعيار والانعكاسيّة. تدلّ هذه النقطة الثانية على أنّ فلسفة الدين وُوجهت مباشرة بمشكلة أساسية هي مشكلة وحدة المثاليّ و«الواقعيّ». يرى ويندلباند فعليًّا في هذا «التعايش التعارضيّ» للمثاليّ و«الواقعيّ» ـ الذي يتضمّنه مفهوم الله بشكل مثاليّ ـ «الفعلَ الأوّليَّ» الذي انطلاقًا منه تتطوّر جميع مشاكل الفلسفة النقديّة؛ ولكنّه يضيف: هذا **الفعل** يمكنه فقط أن يُشار إليه، ولا «يُدرك من حيث التصوّر»[3]. بالنسبة إلى الفلسفة، هذه الوحدة للمثاليّ و«الواقعيّ» هي «المشكلة الأخيرة»؛ ولكن هذه المشكلة التي من حيث المبدأ يستحيل حلُّها[4]، هي نوع من «بقعة غير مرئيّة» في عمق نظريّة القيم. على الصعيد الدينيّ، هذا يعني أنّه ليس بالإمكان معرفة الله، ولكن فقط يمكن الإيمان به. نعرف ذلك، وسبق

[1]. Wilhelm Windelband, Einleitung..., [مصدر سابق، ص432] قارن على سبيل المثال «Sub specie aetemitatis», Prâludien, t. Il [مصدر سابق، ص320]: «Das Ewigkeit will nicht erkannt, -sie will erlebt sein».

[2]. المصدر نفسه، ص291

[3]. المصدر نفسه، ص 279

[4]. Wilhelm Windelband, Einleitung... [مصدر سابق، ص422] respectivement («Wie verhâltsich das Sollen zum Sein (...)? Das ist das letzte Problem») وص 431 («Es liegt im Wesen der Sache, daB dies letzte Problem unlôsbar ist»).

لكانط أن أعلن في مقدّمة الطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص**، عن ضرورة تعليق المعرفة لإفساح المجال للإيمان[1].

هذا المبدأ يلقى تبريرًا في نظريّة القيم. في النهاية، إنّ استحالة تحقيق التناسب التام بين القيم والفاعليّة هي التي تفسّر وجود الخلافات الدينيّة الإيجابيّة: هي تمثّل مع ذلك مبادرات ـ عن طريق مبدإٍ محكومٍ بالفشل ـ لجمعِ المثاليّ والفعليّ، والوصول إلى الكمال الإلهيّ ولتحويل الإيمان إلى معرفة[2]. على الصعيد الفلسفيّ، تصبح العلاقةُ نفسُها بين الفلسفة والدين إشكاليّةً. تواجِهُ الظاهرةُ الدينيّةُ الفلسفةَ عند حدود النظريّ والعقلانيّ.

أشار هاينريخ ريكرت إلى هذه المشكلة الحاسمة بعد ويندلباند. ولكن من المناسب قبل كل شيء أن نذكر الخلاف بين مقاربة ويندلباند ومقاربة ريكرت للدين. إذا كان ريكرت يستأنف بالفعل وجهة نظر ويندلباند حول فلسفة الدين، إلّا أنّه مع ذلك يعدّلها في نقطة أساسيّة. لم يتمّ تصوّر الدين أبدًا كعلاقة بين القيم وما هو فوق الحسّ. بالنسبة إلى ريكرت الأمر يتعلّق بدراسة القيم الدينيّة الخالصة، التي تُشكّل المجال الرابع في علم القيم المستقلّ نسبيًّا إلى جانب قيم المنطق والأخلاق والجمال[3]. يشكّل المقدّسُ الكيانَ الدينيّ كما هو. فضلاً عن ذلك، ينقسم المجالُ القيميّ المقدّس نفسه بشكل منتظم إلى نوعين: يمكن أن يكون له ميزة تأمّليّة (صوفيّة) أو ميزة نشطة. هذا الاختلاف المعترف به، يتعلّق هنا أيضًا بالربط بين المقاربة التاريخيّة وما فوق الحسّ. يوجد هنا أيضًا نقطة مشتركة بين الدين والفلسفة: كلاهما يهدفان من حيث الجوهر إلى الخروج من التاريخ، ولكن عليهما بالضرورة الخروج من التاريخيّ. بالنسبة ريكرت، «فقط من خلال التاريخيّ يمكن للطريق أن يؤدّي إلى ما هو فوق التاريخيّ» ـ ولكن باتّباعه هذا الطريق، يقود الفيلسوفُ أخيرًا إلى القضاء على التاريخيّ لمصلحة نظريّة القيم الخالصة[4]. بالإضافة إلى ذلك، يعرض ريكرت مشكلة العلاقة بين

[1]. E. Kant, Kritik der reinen Vemunft, B XXX.

[2]. Wilhelm Windelband, «Das Heilige...», Prâludien, t. Il, [مصدر سابق، ص286-287]

[3]. Heinrich Rickert admet cependant que la religion tend à traverser les différents domaines de la vie et de l'existence tout entière et peut ainsi apporter une«coloration» religieuse à d'autres phénomènes, [في حين أنّ هاينريخ ريكرت قبِل بأنّ الدين يميل لعبور كل مجالات الحياة والوجود وبإمكانه بالتالي أن يحمل «تلوينًا» إلى الظاهرات الأخرى]، قارن. Heinrich Rickert, «Die Religionen und das Gôttliche», في System der Philosophie, Tubingen, Mohr, 1921, p. 343.

[4]. Heinrich Rickert, «Vom Begriff der Philosophie», في Id., Philosophische Aufsâtze, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, p. 2021-: «Nurdurch das Historische hindurch kann der Wegzum Ùberhistorischen fûhren».

المثاليّة والواقعيّة بعبارات ويندلباند نفسها. وعلى غراره يرى ريكرت في وحدة الفاعليّة وفي الصلاحيّة «المشكلةَ الأخيرةَ» للفلسفة. يعلن في هذا المعنى: «على الرغم من ذلك، مع مفهوم نظريّة القيم الخالصة، ولم يُنهك مفهوم الفلسفة بعد.يجب أن تكون المشكلة الأخيرة هي وحدة القيمة والفاعليّة[1]». لكن، مرةً أخرى، فإنّ مبدأ الدين هو إقامة علاقة بين الإنسان و«قوّة العالم» (ويلتماتش) التي تتخطّاه والتي تقدّم نفسها بشكل دقيق على المستوى القيميّ كوحدة القيمة والفاعليّة. يعرِّفُ ريكرت بدقّة اللهَ (شخصيّ) أو الإلهيّ (غير شخصيّ)، في كتابه **نظام الفلسفة** (1291)، مثل الـ «دمج» «الريال» للقيم الدينيّة[2]. هنا أيضًا، هذه الوحدة الأساسيّة بين الصلاحية والفاعليّة تقطع الطريق على المقاربة النظريّة المحض للدين. يصرِّح ريكرت بهذا المعنى فيقول:

«القيم الدينيّة تقدّم نفسها، ولا أحد سيلاحظها، مع الإدّعاء بمجاراتها بشكل موضوعيّ. في الواقع، هذه، من جهة، إحدى المشاكل الضروريّة للفلسفة، وتتطلّب من جهة أخرى معالجة من وجهة نظر فلسفة القيم، معالجة تمنع تحويل فعل الإيمان اللّاَنظريّ إلى الميتافيزيقا النظريّة، ومن هنا تنقله إلى دائرة القيم الغريبة[3]».

سوف يوسِّع ريكرت هذا الإشكال في نصٍّ متأخّر مؤرّخ في العام 4391. الإشكال المنهجيّ الذي يشكّل مفهوم الله والإلهيّ، على مستوى نظريّة المعرفة، جُمِع في هذا النصّ ضمن عبارة: الإلهيّ هو «القيمة ـ الفعّاليّة». طالما أنّه ليس قابلاً لتكوين مفهومٍ ولا يمكنه أن يكون هدفًا لعلمٍ بالمعنى الدقيق، ترتسم إمكانيّتان لفلسفة الدين: إمّا أن نحافظ على وجهة النظر النظريّة ولا يمكن إلّا عرض (من دون حلِّه) إشكالِ وحدة القيمة الفعّاليّة. وإمّا أن نجتاز حدود النظريّة، ونترك المفهوم لمصلحة الرمز. بالنسبة إلى ريكرت، الفلسفة هي بالضرورة نظريّة. في الحالة الأولى، نبقى إذًا في الفلسفة، ولكنّها ليست سوى «فلسفة صلة الوصل»، التي لا

---

[1]. المصدر نفسه، ص21

[2]. Heinrich Rickert, «Die Religionen und das Gôttliche», في System der Philosophie,[مصدر سابق، ص338 («reale Verkôrperung»). Le caractère antinomique du sacré, déjà mis en avant par Windelband, Rickert le relève ainsi à son tour: «Il y a dans le concept du sacré comme perfection surhumaine, absolue, l'idée que sa réalisation (Realisierung), d'une part, se tient inaccessible au-dessus de nous, d'autre part, vaut toutefois comme idéal inévitable, auquel nous mesurons toute oeuvre humaine»

[الميزة التعارضيّة للمقدّس، التي ادّعاها ويندلباند، أثارها بالتالي ريكرت، وهي الفكرة التي يبقى تحقّقها من جهة غير وارد وفوق طاقاتنا، ومن جهة أخرى تعادل مع ذلك مثاليّةٌ لا يمكن تجنّبها، ونحن نقيس عليها أيّ عملٍ إنسانيّ»، المصدر نفسه، ص 340.

[3] ـ المصدر نفسه، ص343

يمكنها حلّ المشكل المطروح. ولكن فقط الإشارة إليه مع توحيد المفهومَين بواسطة شَرطة: Wert-Wirklichkeit؛ في الحالة الثانية، نترك الفلسفة لمصلحة الفكر الرمزيّ[1].

بإمكاننا أن نستنتج ممّا سبق أنّ فلسفة الدين لدى ويندلباند كما لدى ريكرت، عُدّت كنظام داخليّ لنظريّة القيم. النتيجة الأكثر مباشرة لهذه المقاربة هي نتيجة مزدوجة: 1) التعدّديّة التاريخيّة للأديان الإيجابيّة محدَّدةٌ كتجسيد دائم متعلّق بالقيم؛ 2) أبديّةٌ الإلهيّ محدَّدة كتجسيد مطلق للقيم.

ورثَ إرنست ترولتش، الممثّل الأهمّ في ألمانيا لفلسفة الدين في منعطف القرن، وجهةَ النظر هذه جزئيًّا. لقد ركّز بصراحة على فائدة هذا المفهوم: فلسفة الدين التي فُهمت كعلم خاصّ إلى جانب المنطق والأخلاقيّة والجماليّة «هي شيءٌ ما غير فلسفة الدين بالمعنى القديم للكلمة، والذي شكَّل على الدوام تنشئة فلسفيّة ونقداً وتأويلاً أو حتّى تدميراً للكيان الدينيّ[2]». سبق أن عبرّ ويندلباند وريكرت عن ضرورة فهم الدين المـُعاش فعليًّا وليس الدين «الحقيقيّ». إنّه يتجسّد من دون شكّ بوضوح في أنّهما كليهما يركّزان على أنّ الظاهرة الدينيّة لا تُختزل بمجالات قِيَم الحقيقيّ والخيِّر والجميل، وإنّه يتفلّت من حيث المبدأ من المقاربة التاريخيّة المحض. بالنسبة إلى ترولتش، تؤيّدُ المقاربةُ القيميّةُ **أوّليّةً دينيّةً خاصّة**. من هنا يمكن إعلان «قانون الصلاحيّة» للدينيّ: هذا يكمن في «إحساس وحدة النهائيّ واللانهائيّ»، وحدةٌ تتفلّت من المفاهيم ولا يمكن أن تُعطى سوى رمزيًّا[3].

مع ذلك، إذا كان ترولتش متأثّرًا بمقاربةِ ويندلباند وريكرت القيميّة، فقد كان طوَّر في الوقت نفسه موقفًا أوسع وأصيل تمامًا. تكفي الإشارة إلى **اتساع مفهومه لفلسفة الدين**. حسب رأيه، لا يمكن لفلسفة الدين ممارسة مهمّتها ـ تحديد جوهر الدين ـ من طريق تساؤل وحيد. بل على العكس لا يمكنها ممارسته علميًّا إلّا من خلال أربعة أبحاث متخصّصة سمّاها على التوالي: علم النفس الدينيّ، نظريّة معرفة الدين، تاريخ الدين، وميتافيزيقا الدين. بالتالي يجب على ظاهرة الدين أن تُعاد على

---

[1]. **Heinrich Rickert, «Systematische Selbstdarstellung»,** في للمؤلف نفسه Philosophische Aufsâtze, المادّة. مصدر سابق، ص 504.

[2]. **Emst Troeltsch, «Wesen der Religion und Religionwissenschaft»,** تمّ تناوله مجدّدًا في كتاب للمؤلف نفسه **Gesammelte Schriften, t. Il: Zur religiôsen Lage, Religionsphilosophie und Ethik,Aalen, Scientia, 1981, p. 461.**

[3]. المصدر نفسه، ص 480.

التوالي إلى مجموعة عمليّات نفسيّة مُعطاة (قبل كلّ شيء إلى الظاهرة المركزيّة وهي الإيمان)، إلى نسبة الحقيقة أو الصلاحية التي تحكم هذه العمليّات (تحديد الأوّليّة الدينيّة)، إلى دراسة الأشكال التاريخيّة التي تحقّقت فيها الصلاحية، وأخيراً إلى فكرة الله المؤكّدة في هذه الأشكال التاريخيّة بعنوان الكيان الموجود (كحالة للشيء). إذا كان «توليف» هذه الأبحاث الأربعة يُشكّل «الفهم العلميّ للدين وهو من الصعب الوصول إليه»، فإنّ هذه الدراسة الأخيرة، «ميتافيزيقا الدين»، هي فقط تشكّل «فلسفة الدين بالمعنى الأدقّ للكلمة»[1]. المقاربة القيميّة من حيث الصلاحية هي إذاً هنا متكاملة في حضن مقاربةٍ أوسع، ولكن التاريخ لا يزال يُتصَوّر انطلاقًا من القيم، طالما أنّ الأشكال الدينيّة التاريخيّة فُهمت كتجسيد أو «تحديث» للصلاحية. هي تمامًا هذه النقطة، فهمُ التاريخيّ انطلاقًا من المثاليّ، الذي سينتقده هايدغر بصراحة من خلال توسيع فكرة ظاهرة الحياة الدينيّة في دروسه.

فكرة ظاهراتيّة الحياة الدينيّة.

انطباعات هايدغر الأولى التي كُرِّست مباشرة للظاهرة الدينيّة امتدّت من العام 1916 إلى العام 1922. هذه الحقبة تميّزت بالقراءات العديدة المتعلّقة بمفهوم التاريخ والمقدّس. اهتمّ هايدغر بـ شلايرماخر، دلتاي، ريناخ وأوتّو. ولكن بشكل خاص بدت له فلسفةُ الدينِ الكانطيّةُ الجديدةُ إشكاليّةً أكثر وأكثر، وسيدفع ثمن قراءة نقديّة حقيقيّة. نقطة انطلاق هذه القراءة تكمن في المشكلة المركزيّة التي أثارها سابقًا ويندلباند وريكرت: مشكلة الوحدة بين الفعاليّة والصلاحية، التي تُحتِّم مشكلة التاريخ ومشكلة الله. هذه المشكلة أُعيدت صياغتها منذ نهاية أطروحة لدرجة الأستاذيّة (في العام 1916). مرحلة عظيمة أثار فيها هايدغر الوحدةَ «الحيّة» التي ترتبط فيها بشكل وثيق الفرديّة والصلاحية العالميّة: «لقد عُرِضت بموضوعيّة، انطلق فيها من مشكلة العلاقة بين الزمن والأبديّة، بين التغيير والصلاحية المطلقة، العالَـم والله، المشكلة التي تنعكس، من وجهةِ نظرِ نظريّةِ العلوم، في **تكوُّنِ القيمة** و**الفلسفة** (صلاحية القيمة)[2]». هذه المشكلة، الموجودة داخل فلسفة القيم، ستجعل هايدغر يرفض المفهوم الكانطيّ الجديد، **باسم التجربة الدينيّة** أو بدقةٍ أكبر **باسم ضرورة النقد الذي كوّنه ويندلباند وريكرت:** فهْمُ الدينيِّ في خصوصيّته، من دون «تنظيره»، من دون تحويله إلى دينيّ «حقيقيّ» (ويندلباند)، من دون نقله إلى دائرة القيم الغريبة (ريكرت)، أو من دون «تدميره» من خلال إعطائه

[1]. المصدر نفسه، الصفحتان 492 و496

[2]. Martin Heidegger, Gesamtausgabe (G A تمّ اختصارها في ما بعد في), t. 1, Frankfurt/Main, Klostermann, 1978, p. 410 (ترجمة Gaboriau F., Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot [بحث في الفئات والمعنى لدى دانس سكوت] , Paris, Gallimard, 1970, p. 230 — ترجمة معدّلة)

تأويلاً فلسفيًّا (ترولتش). على الرغم من أنّ هذه الضرورة تمّ تكوينها بوضوح وتتقدّم بصراحة على مقاربة القيم، لكنّ هذه الأخيرة فشلت برأي هايدغر في تلبيتها. حتّى من خلال تخصيص مكانة جانبيّة للظاهرة الدينيّة في نظام القيم، فإنّ فلسفة الدين لا تعطي أكثر من وصفٍ **نظريّ** وغير ملائم[1].

هذا الرفض للمقاربة القيميّة هو رفض مزدوج: من جهة، يرفض هايدغر فكرة **النظام**، لأنّ المقاربة المنظمة جدًّا تفشل برأيه في التمسّك بالبعد الدينيّ في حيويّته الخاصّة[2]؛ من جهة أخرى، يرفض فحص التجربة الدينيّة وتاريخيّتها بقياس الصلاحية التي تبقى دائمًا، برأيه، ملطّخة بالنظريّة. النقد يندفع أيضًا على فكرة «فلسفة الدين» نفسها. يعلن هايدغر في ملاحظة في العام 1918: «ليست فلسفة الدين تلك التي تحلّق عاليًا جدًّا (...). لأنّني **كرجل دين**، لست بحاجة لأقلّ فلسفة للدين. الحياة لا تُفضي إلاّ إلى الحياة، وليس إلى الرؤية المطلقة كما هي[3]».

بشكل عامّ، هذا النقد يستند إلى الفكرة التي ترى أن ـ الظاهرة الدينيّة في فلسفة الدين، هي بحدّ ذاتها لاعقلانيّة، وبالتالي مشوّهة: «اللاعقلانيّة اعتبُرت دائمًا كردّ فعل أو بمعنى أدقّ كحدٍّ، ولكن لم يُنظر إليها أبدًا في أصالتها وتكوينها الخاصّ»؛ يجب تجنّب «تطعيم» اللّاعقليّ بالعقليّ واعتبار المقدّس كـ «فئة التقييم»[4]. هذه تمامًا وجهة نظر فلسفة القيم الدينيّة، التي تصوِّر المقدّس كتجسيد مطلق للقيم بالمقياس الذي تُقاس فيه الإنجازات البشريّة للقيم. بحسب هايدغر، قدّمَ

[1]. قارن:

GA 60, p. 325: le simple fait d’établir une analogie entre la validité propre à la sphère religieuse et les autres domaines de valeurs (esthétique par exemple) «ne suffit pas», «quand il ne mène en général d’emblée sur une fausse piste»..

[الحقيقة البسيطة لإقامة تشابه بين الصلاحية الخاصّة بالدائرة الدينيّ والمجالات الأخرى للقيم (الجماليّ علي سبيل المثال) «غير كافية»، «عندما تؤدّي عمومًا إلى طريق خاطئ».]

[2]. قارن على سبيل المثال

GA 60, p. 313: «Das System schlieBt ein ursprûngliches genuines religiôses Werterlebnis innerhalb seiner vôllig aus». حول هذه النقطة انظر T. Kisiel, «Theo-logical Beginnings: Toward a Phenomenology of Christianity», في

The Genesis of Heidegger’s Being and Time, Berkeley — Los Angeles — London, University of California Press, 1993, p. 73.

[3]. GA 60,p.309.

[4]. GA 60, p. 333. Plus radicalement, c’est le sens même du mot «théorique» qui devient problématique

[بشكل أكثر رديكاليّة، أصبح المعنى نفسه لكلمة «نظريّ» إشكاليًّا]، قارن:

GA 60, p. 311: «On désigne quelque chose de juste: le vivre religieux n’est pas théorique. Mais que veut dire théorique et que veut dire non théorique?»

[نشير إلى شيء من الصواب: عَيْشُ الدينيّ ليس أمرًا نظريًّا. ولكن ما الذي يعنيه غير النظريّ؟].

ويندلباند نفسُه، في نصِّه حول «المقدّس»، ملخّصًا للظواهر الدينيّة في «صياغة عقلانيّة جدًّا[1]».
لتجنّب هذه العقلنة أو التنظير غير الملائمَين للظواهر الدينيّة، سيقوم هايدغر، في دروسه حول الظاهراتيّة الدينيّة، بانتقالٍ مفهوميّ رئيسيّ. هذا الانتقال، الذي تمّ باسم التجربة الظاهراتيّة، باسم ما يُطلِق عليه «تجربة الحياة المتمرّدة»، يقوم على استبدال مفهومَي الكانطيّة الجديدة لـ «الكيان» و«القيمة» بمفهومَي «العالـَم» و«الدلاليّة». ربمّا يُفهم هذا الانتقال الذي أجراه هايدغر، بجعل المشكلة النظريّة للصلاحية، ثانويّةً بكلّ معنى الكلمة. في تعبيرَي «**الوجود والزمن**، هذه المشكلةُ «مشتقّةٌ» أو «غير أصليّة». بحسب هايدغر، ليس هنالك ما يُقال له **كيانٌ** دينيّ بما تعنيه الكلمة، ولكن يوجد في الأساس **عالـَمٌ** دينيّ. هو هذا العالـَم الذي هو على علاقة مباشرة بالحياة، وليس مجموعة كيانات لها هذه القيمة أو تلك. معيارُ الفارق بين الكيان والعالم، الذي نعرف أهميّته الكبيرة بالنسبة إلى تحليليّة **الوجود** في العام 1927 (انظر أيضًا الفقرة 31 من «**الوجود والزمن**)، هو بالتحديد الحياة: «العالـَم، كما يشير هايدغر، هو شيء ما يمكن أن **نعيش** فيه (لا يمكن أن نعيش في كيان)[2]». ولكن في إجرائه لهذا الانتقال التصوّريّ الأوّل، يحتفظ هايدغر بتوزيع «الخيرات» (الأشياء ذات القيمة) إلى أربعة مجالات (المنطقيّ، الأخلاقيّ، الجماليّ والدينيّ)، والتي تُعدّ كـ «عوالم الحياة» الأربعة المختلفة[3]. لفهمٍ أكثر دقّة للفارق بين فلسفة القيم الدينيّة وظاهراتيّة الحياة الدينيّة، يجب فهم الانتقال التصوّريّ الثاني: تصوّرُ القيمة ترك المجالَ لـ «الدلاليّة» (سيتمّ تناولها في ما بعد في الفقرة 41 من **الوجود والزمن**).

كما أنّ الكيان في نظريّة القيم هو دعامة القيمة، فإنّ العالـَم، الذي يُفهم ظاهراتيًّا، هو مميّزٌ بالدلاليّة. هذا يكمن عمليًّا، بالنسبة إلى كيانات العالم، في «إعطاء معنى» مباشر للانضمام إلى تركيبة المعنى، في شبكة الدلاليّات التي تكوِّن ضمنيًّا التجربة الأصليّة للوعي. كما أنّ مفهوم القيمة يجعلنا ندرك أنّ

[1]. GA 60, p. 334.

[2]. GA 60, p. 11.

[3]. Theodore Kisiel a souligné ce point avec une grande acuité,
«Un contre-coup curieux de ces années néokantiennes réside dans le fait que Heidegger, longtemps après s'être détourné de la simple conception téléologique de Windelband concernant l'histoire orientée d'après la seule raison, retient encore la division néokantienne des valeurs sous forme d'une pluralité de 'mondes de la vie', le monde scientifique, éthique, esthétique, et religieux».

أشار تيودور كيسيال إلى هذه النقطة بنضج كبير، (مصدر سابق، ص 86): «يكمنُ ردُّ الفعل الغريب لهذه السنوات الكانطيّة الجديدة في حقيقة أنّ هايدغر، بعد مدّة طويلة من الانعطاف من تصوّر وندلباند البسيط اللاهوتيّ المتعلّق بالتاريخ الموجّه من قِبل دافعٍ واحد، يتمسّك بتقسيم الكانطيّة الجديدة للقيم على شكل تعدّديّة «عوالم الحياة»، العالم العلميّ، الأخلاقيّ، الجماليّ، والدينيّ».]

الشيء لا يكون تكدّسًا لمادّة لا قيمة لها، ولكنّه على العكس ذو قيمة نوعيّة تميّزه عن البقيّة[1]، فإنّ مفهوم الدلاليّة يدلّ على حقيقة أنّ الأشياء هي في الحال «ذات مغزى»، أي، بمعنًى ما «مهمّة». هذه القرابة العامّة بين القيم والدلاليّة يجب أن لا تُخطئ. كان هايدغر يدرك ذلك عندما حدّد أنّ: «الدلاليّة تبدو الشيءَ نفسه كالقيمة، ولكن القيمة هي في الأصل نتاج التنظير ويجب عليها على غرار كلّ تنظير أن تختفي من الفلسفة[2]».

لم يجد هايدغر التنظير الدينيّ فقط عند ويندلباند. من دون أن يزعم بأنّه انكبّ على نقدٍ حقيقيٍّ لتحليلات ترولتش، قام مع ذلك أيضًا بإدانة النقدِ عند هذا الأخير. على غرار ويندلباند وريكرت وبرتلتش، أخضعَ الدينَ لمقاربة منتظمة تتطابق ليس مع التجربة الدينيّة، بل مع تصوّرٍ محدَّد للفلسفة كعلم. بحسب هايدغر، هذا التصوّر للفلسفة مفترضٌ مسبقًا في فلسفة الدين ولا يؤيّد الظاهرة الدينيّة. ذاك هو تمامًا معنى انقسام فلسفة الدين إلى أربعة مناهج: علم النفس ونظريّة المعرفة والتاريخ والميتافيزيقا. في الواقع، يشير هايدغر، إلى أنّ هذه المناهج ليست خاصّةً بمقاربة الدين: هنالك أيضًا علم النفس، ونظريّة المعرفة، والتاريخ، وميتافيزيقا العلمِ والفنّ. «في الحال، عُدَّ الدينيَّ وصُنِّفَ ككيان؛ تتعلّقُ الفلسفةُ، لدى ترولتش، بالدين على صيغة المعرفة الهادفة[3]. هذا يعني، عمليًّا، أنّ فلسفة الدين تبدأ بتجريد الدلاليّة الخاصّة بالظاهرة الدينيّة لتجعل منها كيانًا كالآخر، كيانًا مختلفًا نحاول في ما بعد تزويده بقيمةٍ تُظهر معناه الدينيّ. أمام هذه المقاربة، يوكّد هايدغر ضرورةَ النظر إلى الدين في «زيفه» أو في «وقائعيّته»، قبل أن يفرض عليه تصوّرًا فلسفيًّا محدَّدًا[4].

نتعرّف بسهولة، امام هذه القراءة، على ضرورة ظاهراتيّة العودة «إلى الشيء نفسه». في هذه الرؤية، لم يُحدَّد الدين بدائرة قيم معيَّنة، بل بـ: «يجب النظر إلى استقلاليّة الحياة الدينيّة ولعالمها كقصديّة أصليّة تامّة»؛ «لا ينبغي النظر إلى المقدّس كمشكلة كـ نُوَيْمٌ (نتيجة عمليّة

---

[1].. **On peut tirer un exemple de la religion elle-même: l'hostie, pour le croyant, n'est pas un banal morceau de pain, mais porte la valeur du sacré.**

[بالإمكان النظر إلى مثال الدين نفسه: إنّ ما يُقدّم للمؤمن على العشاء ليس مجرّد رقائق خبز، ولكنّه يحمل قيمة القداسة].

[2]. **GA 60, p. 16.**

[3]. **GA 60, p. 2829-. L'idée d'une «validité a-théorique» ne change rien à la rationalisation du problème religieux dans l'approche apriorique à laquelle le soumet Troeltsch, GA 60, p. 323.**

[إنّ فكرة «الصلاحية اللانظريّة» لا تغيّر شيئًا في عقلنة المشكلة الدينيّة في المقاربة القَبْليّة التي يخضعها لها ترولتش].

[4]. **GA 60, p. 30.**

التفكير) نظريّ ـ وليس كنظريّة لاعقلانيّة ـ، ولكن كلازمةٍ لميزة عمل «الاعتقاد»[1]». بالنسبة لما هو من الدين، هذه الضرورة الظاهراتيّة تبلغ ذروتها في العام 1920، مع نقد التصوّر «القيميّ» للتاريخ والتاريخيّ[2]. ما إن تُتّهم مطابقةُ مفهومَي الكيانات والقيم، حتّى ينبغي على التصوّر التاريخيّ نفسه أن يتلقّى المراجعة الأساسيّة. إنّ ما هو تاريخيّ يبدو في الواقع غير مبالٍ بالفلسفة التي تُفهم كبحث عن شيء ما من «الصلاحية الأبديّة»[3]، أي لفلسفة القيم. هذه الفلسفة لا ترى فيه سوى خاصيّة شيء متجسّد في هذه القيم أو تلك، بطريقةٍ نسبيّة. وإنْ كان هذا التجسّد التاريخيّ للقيم يشكّل جيّدًا المدخلَ الضروريَّ للقيم نفسها، كما كان يشير ريكرت، فإنّ هذه القيم يجب أن تُربط في النهاية بنظام مثاليّ محض يُدمِّر كلّ التاريخيّة. من وجهة النظر الهايدغريّة، هذا التصوّرُ لا يؤيِّد التاريخَ: إنّ تصوّره لـ«التاريخيّ» تُحدِّده «استباقيّةٌ على الكيان»[4]. إنّ الكيان (حامل القيم) هو الذي يُسمّى «التاريخيّ». لكنّنا رأينا أنّ الظاهرة الدينيّة لم يكن من الممكن التعامل معها ككيان سوى من الناحية النظريّة وليس على المستوى الظاهراتيّ. إنّ التصوّر النظريّ للتاريخيّ ينبغي إذًا أن ينسحب أمام التصوّر الظاهراتيّ. أو أيضًا، سيقول هايدغر مردّدًا تعبير ماينِنغ، التاريخيّ كما هو عليه هو «من دون وطن»: عندما يُفهم بشكل صحيح، لا يجد مكانًا في أيٍّ من مجالات الدراسات التي حدّدتها فلسفة القيم (أكان الأمر يتعلّق بمجالات ريكرت المنطقيّة، والأخلاقيّة، والجماليّة والدينيّة أو بمجالات ترولتش في علم النفس، والأبيستمولوجيا و«التاريخيّ» والميتافيزيقيّ). أمام المقاربة القيميّة يصرّح هايدغر: «نحن نؤكّد على أهميّة التاريخيّ بمعنى تفلسف بشكل عامّ، **قبل** أي مسألة تتناول الصلاحية[5]». يحدِّد هايدغر هذا المعنى الأصليَّ للتاريخيّ باختصار كـ«ميزة حيّة فوريّة» أو

[1]. GA 60, p. 322 et p. 333. Theodore Kisiel souligne en ce sens l'idée d'une «réduction religieuse», qui serait appelée à jouer un rôle similaire à la réduction phénoménologique, قارن:
T. Kisiel, مصدر سابق ص 311 et aussi مصدر نفسه ص 511
«Les structures phénoménologiques de l'intentionnalité et de l'intuition catégoriale déjà en place en 1915 étaient donc guidées par le paradigme pré-théorique de la conscience religieuse»
[يشيرتيودور كيسيل بهذا المعنى إلى فكرة «التقليص الدينيّ»، التي ستُستدعى للعب دور مطابق للتقليص الظاهراتيّ، قارن كيسيل، مصدر سابق، ص 113 وأيضًا مصدر نفسه، ص 115: «البنى الظاهراتيّة للقصديّة وللحدس الفئويّ التي كانت في مكانها في العام 1915 كان يوجّهها أنموذج ما قبل اللاهوتيّ للوعي الدينيّ»..
[2] قارن:
GA 60, p. 323: «L'un des éléments de sens les plus importants, fondateurs, dans le vécu religieux est l'élément historique»
[«في عيشِ الدين، أحد عناصر المعنى الأكثر أهميّة، هو العنصر التاريخيّ، المؤسّسون»]
[3]. GA 60, p. 31.
[4]. GA 60, p. 32.
[5]. GA 60, p. 35.

«القلق» الخاص بالوجود، بالوجود البشريّ[1]. من خلال تصوّرِ التاريخ كتطبيق جزئيّ للقيم الدائمة من حيث المبدأ، فإنّ فلسفة القيم تشكّل جزءًا من «الميول إلى العلمنة» التي تستند إلى توضيعِ التاريخيّ (جعله موضوعيًّا) ومحوِ ميزته المقلقة من خلال اعتبار الزمنيّ كـ«تكَوّن خارجيّ لما فوق الزمنيّ»؛ بهذه الصفة فإن المقاربة القيميّة لا تزال مهيمنة من خلال التقييم الأفلاطونيّ للمحسوس على قياس ما فوق المحسوس[2].

بالنتيجة، يتمثّل النقد الهايدغريّ لمصلحة ثلاث تعارضات مفهوميّة محدَّدة: تعارض الكيان ـ العالـَم، تعارض القيمة ـ الدلاليّة وتعارض الصلاحية ـ الوقائعيّة (التاريخانيّة). انطلاقًا من هذه التعارضات الثلاثة يُقاس اتساع الانتقال الذي أجراه هايدغر بصدد فلسفة القيم. يالإمكان تلخيص مسعى هايدغر في نقطتين مركزيّتين. أوّلًا، الفكرة الموجِّهة التي تقود هذا النقد وهي التالية: فلسفة الدين الكانطيّة الجديدة تطبّق على ظاهرة الدين تصوّرًا للفلسفة مقرّرًا سلفًا، لمعرفة فكرة الفلسفة كعلم نظريّ للقيم. إنّها تبدأ بـ«تقطيع» أو تقسيم الظاهرة الدينيّة إلى أنماط مختلفة للفعّاليّة المتعلّقة بمختلف المجالات التي تجمعها الفلسفة: الفعّاليّة النفسيّة، الفعّاليّة المنطقيّة، الفعّاليّة التاريخيّة والفعّاليّة الميتافيزيقيّة. هذا التقسيم الأنطولوجيّ (متعلّق بعلم الوجود) مفترض على الدوام اعتباطيّ بشكل تامّ. هي تدمّر وحدة الظاهرة الدينيّة. ثانيًّا، السؤال الذي يمنح الحياةَ لدروس هايدغر هو: كيف نتجنّب هذا الخطر؟ كيف نتعامل مع الدينيّ كما هو مُعاش وليس كما يُتصوَّر انطلاقًا من فكرة الفلسفة؟ يبدو أنّ هايدغر أحالَ إلى البديل الذي سيثيره ريكرت في العام 1934: إمّا البقاء على المستوى النظريّ والفشل في التعامل مع الدينيّ كما هو؛ وإمّا تركُ المستوى النظريّ (الفلسفيّ) لصالح الرمز. بحسب ريكرت، ليس هنالك طريق ثالث. مع ذلك، يبدو جيّدًا أنّ المقاربة الظاهراتيّة التي تبنّاها هايدغر، من خلال المطالبة بفلسفة غير علميّة أو («قبل علميّة»)، تُشكِّلُ حلًّا ثالثًا. هذا الطريق الثالث يثير مع ذلك صعوبةً مهمّة للمنهجيّة: كيف نتساءل حول معنى ظاهراتيّة الظاهرة الدينيّة، كيف نتساءل حول ميزته التاريخيّة على النحو الذي كانت يبدو فيه في التجربة المعاشة، من دون افتراض مسبق لفكرة الدين، لفكرة التاريخيّ؟ بعبارة أخرى، الدين، كونه ظاهرة «تاريخيّة» يقود إلى التساؤل: «أيّ معنى للتاريخيّ في الوجود الزائف للحياة؟ تظهرُ الصعوبةُ التالية: ما الذي تعنيه هنا كلمة «التاريخيّ»؟ استخدمتُ من قبل في السؤال معنًى محدّدًا لكلمة «التاريخيّ»[3]؟ في سبيل

[1]. GA 60, p. 33 et p. 52.

[2]. GA 60, p. 46 et p. 47.

[3]. GA 60, p. 54.

حلّ هذه المشكلة أدخل هايدغر في دروسه في العام 1920-21 تصوّرَ «الإشارة الشكليّة». وهذا ما يكوِّن المنحى الإيجابيّ للنقد الكانطيّ الجديد والنقطة المفصليّة للظاهراتيّة ولعلم اللاهوت.

الظاهراتيّة وعلم اللاهوت: مفهوم الإشارة الشكليّة»

في دروس العام 1920-21، قدّم هايدغر التعريف التالي: «نحن نطلق تسمية «الإشارة الشكليّة» على الاستخدام المنهجيّ للمعنى الذي أصبح الموجِّهَ للتجربة الظاهراتيّة[1]». هذا العريف لا يزال جزئيًّا. لا يُفهمُ معنى تصوّر الإشارة الشكليّة إلاّ من خلال التمييز الهيسيرلينيّ بين التعميم والشَّكْلَنة[2]. يكمن الخلاف في هذا: بمجرد أنّ تمّ توجيه التعميم على مجال موضوعيّ خاص، فإنّ الشكلنة مستقلّة عن مثل هذا المجال. أيضًا، يجب القول بأنّ التحديد العامّ لكيان يُعيد هذا الكيان إلى ميزته الموضوعيّة أو الماديّة: على سبيل المثال، «الأحمر» أُعيد إلى مجاله الماديّ «اللون» الذي هو نفسه أعيد إلى المجال الموضوعيّ (الميزة المحسوسة» كما إلى نوعٍ كيانيّ أعلى. التعميم يؤدّي بالتالي إلى تدرّج هرميٍّ. في المقابل، الشكلنة لا تتعلّق أبدًا بما هو كيان، وبـ«ماهيّته»، ولكنّها تحدِّد الطريقة التي تُتناول أو تُطرح فيها «كيفيّته»: وهذه تمّ تناولها بدورها كـ«كيان» (مقابل)[3]. إذًا على عكس التحديد المعمّم، التحديدُ الشكليّ أو «المشَكْلَن» لا يحكم مسبقًا على ماهيّة الكيان. بالإمكان الاستنتاج من هذا بأنّ الإشارة الشكليّة تمتلك نوعًا ما مدًى أكثر عموميّة من الإشارة «الماديّة»، التي هي من خلال التعريف محدودة بنوع ماديٍّ معينّ. الإشارة الشكليّة لا تحكم مسبقًا على تجزئة «الوجود الكلّي» إلى أنواع ماديّة مختلفة، كانت ستوضع إلى جانب بعضها البعض كما على لوحة الشطرنج[4]. بل على العكس هي تساوي «شيئًا ما» عمومًا. هذا يعني بشكل ملموس، وبحسب تصوّر «التاريخيّ»، أنّ

---

[1]. GA 60, p. 55.

[2]- قارن:

GA 60, p. 57: Heidegger renvoie notamment au 13 des Idées I

[هايدغر يحيل بشكل خاصّ إلى الفقرة 13 من الأفكار].

[3]. GA 60, p. 58.

[4]. L'image de l'«échiquier» (Sachbrettj est employée par Heidegger dans les cours de 192021- à propos des concepts 6'Objekt, de GegenstandeX de Phânomen, cf. GA 60, p. 36. On trouve la même idée en 1927 dans la conférence «Phénoménologie et théologie», cf. GA 9, p. 63: phénoménologiquement, on ne peut isoler les concepts fondamentaux les uns des autres et les répartir comme des «pions» (Spielmarke) sur un échiquier. Cette image vise directement la pertinence d'une «doctrine des catégories».

[استخدم هايدغر صورة «لوحة الشطرنج» في دروس العام 1920-21 حول تصوّرات الكيان لـ Gegenstande و Phânomen قارن GA 60، ص36. نجد الفكرة نفسها في العام 1927 في محاضرة "الظاهراتيّة واللاهوت"، قارن GA 60، ص 63: ظاهراتيًّا لا يمكن عزل التصوّرات الأساسيّة عن بعضها البعض وإعادة تقسيمها كبيادق على لوحة الشطرنج. هذه الصورة تهدف مباشرةً لمطابقة «عقيدة الفئات»].

مسألةَ (مفهومة ظاهراتيًّا) معرفةِ معنى التاريخيّ في التجربة الزائفة لا يفترض أيضًا أيَّ نوعٍ من الماديٍّ الذي كان ينتمي إليه ما هو تاريخيّ. بإمكاننا على سبيل المثال تعريفَ التاريخيّ كـ «ما يحصل مع الوقت». هذا التعريف هو عامٌّ جدًّا. قد يُفهم بعنوان إشارة شكليّة، في السؤال: ما معنى «التاريخيّ» على المستوى الظاهراتي؟ في هذه الحالة، هو لا يشكّل بعدُ أيّ قرار نظريّ يقلّص مدى المسألة، لأنّ المعنى نفسه لـ «ما يحصل مع الوقت» لن يتحدَّد («يرتسم مسبقًا» بحسب قول هايدغر) إلّا عن طريق التجربة الزائفة وفيها، وليس عبر النظرية الفلسفيّة للزمن. وهكذا، «إذا تمّ تناول التاريخيّ على غرار ما أُشير إليه شكليًّا، فلا يتمّ التأكيد على أنّ التحديد الأعمّ لـ «التاريخيّ» كـ «شيء ما يحصل مع الوقت» يرسم (يرسم مسبقًا) المعنى الأخير[1]». لماذا؟ لأنّ معنى «الزمن»، في هذه الإشارة، يبقى غير محدَّد: «لا نعرف بعد عن أيّ زمن نتكلّم[2]». على عكس المقاربة القيميّة التي تُصوّر الزمنَ في الحال كزمن ماديّ والتاريخيّةَ كميزة خاصّة بالكيان، فإنّ المقاربة الظاهراتيّة تترك المجال مفتوحًا لزمنٍ غير ماديّ. إذًا تبقى مسألة الزمن بشكل أساسيّ، بحيث يُطرح دائمًا السؤالُ لمعرفة ما تعنيه، في التجربة الزائفة، تصوّراتُ الماضي والحاضر والمستقبل[3].

بالإمكان بسهولة تحديدُ أثرِ تصورِ الإشارة الشكليّة وفي الوقت نفسه دورِ نقدِ المقاربة القيميّة في فكر هايدغر وفي علاقته بعلم الإلهيّات. صرّح هايدغر، في دروسه التي ألقاها في العام 1920-1921: «تقع المنهجيّة اللاهوتيّة خارج إطار اعتباراتنا. فقط من خلال الفهم الظاهراتيّ ينفتح طريقٌ جديد بالنسبة إلى اللاهوت[4]». بدلاً من أن يُستبعد، يبلغ النقدُ المـُتبنّى في الدروس ذروتَه في المحاضرة المعنونة: «الظاهراتيّة وعلم اللاهوت». أُلقيت هذه المحاضرة لأوّل مرّة في تيبنجن في 9 آذار/مارس 1927. كان هدفه توضيح العلاقة بين الفلسفة وعلم اللاهوت. لكن حول هذا الأمر، سبق أن تضمّن في «**الوجود والزمن**» بعض الإشارات التي تعلن عن موضوع المحاضرة: الفلسفة وعلم اللاهوت هما من حيث المبدأ منهجان مستقلّان مقابل بعضهما البعض. ربمّا عُدّت هذه الفرضيّة، إلى حدٍّ كبير، كنتيجة لنقد الكانطيّة الجديدة: طالما أنّ المقاربة الكانطيّة الجديدة تدعم ظاهرة الدين ليتطابق مع تصوّره الفلسفيّ (العلم النظريّ للقيم)، لتجنّب هذا «الاغتصاب» للدين أو اللاهوت، يجب تحقيق استقلاله إزاء الفلسفة بشكل عام (والعكس صحيح). في **الوجود والزمن**، هذا الاستقلال لا يرتسم مخطّطه سوى من خلال تأكيدِ أوّليّة علم الوجود الأساسيّ على العلوم كعلم الأحْياء والفيزياء وعلم النفس والرياضيّات، ولكن أيضًا اللاهوت:

[1]. GA 60, p. 64.
[2]. GA 60, p. 65.
[3]. نفسه.
[4]. GA 60, p.67.

اللاَّهوت،كما يحدّده هايدغر في الفقرة 3، هو بحث عن تأويل أكثر أصالةً عن وجود الإنسان بالنسبة إلى الله، الذي هو مرسوم مسبقًا من خلال معنى الإيمان نفسه ويبقى فيه. وببطء بدأ اللاهوت من جديد يفهم تلخيص **لوثر** الذي وفقًا له تستند منهجيّته العقائديّة إلى أساسٍ لا ينطلق أبدًا من تساؤلٍ ورعٍ أوّليًّا، والذي ليست مفهوميّته غير كافية للإشكاليّة اللاهوتيّة فقط، ولكنّها أيضًا تغطّيها وتشوّهها[1].

هذه الملاحظة المعزولة تؤكّد اعتباراتنا السابقة: تمّ إدخال الدين في مفهوميّة غير مناسبة، شوّهت معنى الإيمان بالشكل الذي كان مُعاشًا. ولكن هنالك أكثر من ذلك: تمّ تصوّر علم اللاهوت هنا بعنوان علم «إيجابيّ». فعليًّا في **الوجود والزمن،** أُثير اللاهوت دائمًا في الوقت نفسه مع علم الأحْياء. كلاهما يشكّلان برأي هايدغر، تأويلاً ثانويًّا للوجود[2]. وأكثر من ذلك، كانا ينفيان مسألةَ صيغة الوجود إلى النسيان. على الصعيد اللاهوتيّ، وجود الإنسان «يأتي من نفسه» لكونه «شيئًا مخلوقًا». يشكّل التصوّر اللاهوتيّ الذي وفقًا له الإنسانُ هو «حقيقة صورة الله» بهذا المعنى أحد الابْنَين المباشرَين للأنتربولوجيا [علم الإنسان] التقليديّ الذي يُبطِنُ مشكلة صيغة الوجود النوعيّ للإنسان[3]. لهذا السبب اللاهوت أيضًا يجب أن يكون ثانويًّا ومميّزًا للفلسفة.

هذا التميّز تمّ بطريقة مباشرة أكثر وبتفصيل أكثر في محاضرة «الظاهراتيّة وعلم اللاهوت». تناول هايدغر فيها من جديد نقده الضمنيّ للكانطيّة الجديدة. نذكر أنّ الظاهرة الدينيّة لدى ترولتش كانت مقسّمة إلى عدّة مجالات من الفعالية كان يجب أن تُدرس من خلال عدّة مناهج: النفسي، نظريّة المعرفة، التاريخ والميتافيزيقا. يصرّح هايدغر هنا: «في كل تفسيرات اللاهوت (كعلم التاريخيّ، التأمّليّ، إلخ.)، فكرةُ هذا العلم تُركت في الحال، أي أنّها لم تُستخلص من اعتبار إيجابيّتها العلميّة، ولكن تمّ الحصول عليها من الاستنتاج ومن تخصّصيّة العلوم غير اللاهوتيّة وحتّى المختلفة تمامًا قي ما بينها: الفلسفة، التاريخ وعلم النفس[4]». في تحريره للاهوت من الفهم الخارجيّ وغير المتوافق، يصرّح هايدغر على العكس: «علم اللاهوت

---

[1]. Sein undZeit, Tubingen, Niemeyer, 1993, p. 10 (ترجمة E. Martineau, Être et temps [الوجود والزمن] , Paris, Authentica, 1985, p. 31).

[2]. قارن: Sein und Zeit, مصدر سابق، ص 10، 269، 275

[3]. Sein und Zeit, مصدر سابق، ص 48.

[4]. «Phânomenologie und Théologie», في GA 9, p. 60 (ترجمة M. Méry, «Phénoménologie et théologie» في الظاهراتيّة واللاهوت Emst Cassirer, M. Heidegger, Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929/آذار (دافوس)، مناقشة حول الكانطيّة والفلسفة 1931- مارس 1929) ونصوص أخرى من العام 1929-1931]، Beauchesne, Paris, 1972, p. 114).

هو علمٌ أُنطيقيّ [كينونيّ] مستقلّ تمامًا»[1]. اللاهوت المستقل ذاتيًّا في مقابل العلوم الأخرى «الإيجابيّة» (التاريخ، علم النفس، إلخ.)، هو أيضًا من الفلسفة.

هذا هو بالتحديد الهدف من إقامة هذه الاستقلاليّة الذاتيّة التي تناول هايدغر من جديد مفهومها كإشارة شكليّة. الفلسفة، بمعنى اللاهوت الأساسيّ، تكتفي بإرساء المفاهيم اللاهوتيّة في بنية وجود الوجود، بشكل تكون فيه «مرسومة مسبقًا» انطلاقًا من التجربة الزائفة للإيمان وليس انطلاقًا من الفكرة الاعتباطيّة (النظريّة) له. المثال الذي اتخذه هايدغر ليس التصوّر التاريخيّ، ولكن تصوّر «الخطيئة»: كي يُفهم تصوّر الخطيئة بشكل صحيح يجب أن يُعاد إلى التصوّر الوجوديّ «للخطأ»، أي ليس أن يُعاد إلى نظريّة الخطأ، ولكن هذا يعني أن يُعاد إلى حقيقةِ «أن يكون على خطأ»، كما عاشه الضمير الغائب (بحسب تعبير **الوجود والزمن**: كما عاشه الوجود الذي هو وجودي أنا في كلّ مرّة). إلّا أنّ هذا الاعتبار الأنتولوجيّ في حدّ ذاته لا يتعلّق باللاهوتيّ: إنّه مفترض مسبقًا ولكنّه لم يُوضَّح في اللاهوت. لهذا السبب لا تُفيد الإشارة الشكليّة لإرساء الوجوديّ الخاصّ بمفهوم الخطيئة إلّا في «تصحيح» المعنى المغلوط فيه احتماليًّا، أي أنتولوجيًّا «غير مناسب» (بمعنى أن نقول بأنّه «غير مناسب» الكلامُ عن هذا الشيء أو ذاك في وضعٍ ما)، باختصار هو معنى لا تناسب مع الظاهرات. وهكذا أعاد هايدغر إدخالَ مفهوم الإشارة الشكليّة: «إلّا أنّ التصحيح لا يقدّم سوى إشارة شكليّة، أي أنّ التصوّر الأنتولوجيّ للخطأ لاهوتيًّا ليس أبدًا كما تمّ تناوُله بالنسبة للموضوع[2]». الأمر يتعلّق هنا بتأكيد الاستقلالية الذاتيّة للاهوت في مقابل الفلسفة» من خلال هذه الإشارة الشكليّة، الفلسفة لا تزعم تعريف تصوّر الخطيئة أو تصوّر الإيمان، ولكن فقط إعطاء حق القبول **لظاهرات** الخطيئة والإيمان. يصرّح هايدغر في هذ المعنى:

ليست مَهمّةُ الإشارة الشكليّة للتصوّر اللاهوتيّ أن تُقيِّدَ بسلاسل، ولكن على العكس أن تُحرِّر وتسعى إلى الكشف بشكل أصليٍّ نوعيّ، أي يتناسب مع الإيمان، عن التصوّرات اللاهوتيّة. المـَهمّة بالتالي تتميّز باللاهوتيّة وليست توجيهيّة لكنّها فقط «مساعِدة استقرائيّة» للتصحيح. إضافة إلى ذلك، هذه المـَهمّة تبقى بالنسبة إليه خارجيّة وغير أساسيّة. الإيمان يبقى في الواقع «العدو الفاني» للفلسفة: الأمر يتعلّق بنمطَين من الوجود مختلفين جذريًّا[3].

أشار هايدغر إلى ذلك في العام 1924، في محاضرته عن تصوّر الزمن التي ألقاها أمام اللاهوتيين

[1]. GA 9, p. 61 (الترجمة المذكورة ص 115).
[2]. GA 9, p. 65 (الترجمة المذكورة ص 118).
[3]. GA 9, p. 66 (الترجمة المذكورة ص 119).

في ماربورغ: «الفيلسوف لا يؤمن أبدًا[1]». عبرّ في محاضرة العام 1927 عن تلك الصورة الشهيرة التي سيتمّ تناولها مجدّدًا في **مدخل إلى الميتافيزيقا** (1935): «لا شيءَ يشبه الفلسفة المسيحيّة، التي هي بكلّ بساطة «حديدٌ من خشب». ولكن ليس هنالك أيضًا لاهوت كانطيّ جديد ولا لاهوت خاصّ بفلسفة القيم ولا لاهوت ظاهراتيّ (...)[2]».

كان الهدف الأساسي من هذه الدراسة هو التعرّف على دور القراءة النقديّة التي طالت الفلسفة الكانطيّة الجديدة للدين في ظهور الفكر الهايدغريّ وفي علاقته باللاهوت. يبدو هذا الدور من بعض الجوانب رئيسيًّا بشكل تامّ. ليس فقط لصالح هذا النقد الذي اتخذ معناه في العام 1920-1291 التصوّراتُ الأساسيّة لـ «العالم»، و«الدلاليّة» و«التاريخيّة»، التي نعرف أهمّيّتَها بالنسبة لتحليليّة الوجود. ولكن من جهة أخرى، نرى أنّ هذا النقدَ مفترضٌ ضمنيًّا في محاضرة العام 1927 حول الظاهراتيّة واللاهوت، بحيث أنّ تصوّر المركزيّ لهذه المحاضرة، وتصوّر «التصحيح» أو «الإشارة الشكليّة» يتّخذ أيضًا معنًى في إطار نقد المقاربة القيميّة.

مع ذلك، تبقى هذه البضع إشارات جزئيّةً. لكن علينا أن نتساءل، على سبيل المثال، إلى أيّ مدًى تقاوم فلسفة الدين الكانطيّة الجديدة أو لا تقاوم هذا النقد ـ أو أيضًا، إذا كانت «الإشارة الشكليّة» تشكّلُ وحدها أداةً منهجيّةً على مستوى المهمّة التي تتطلّبها «الفلسفة النقديّة». وبدقّة أكبر، هذا التصور للإشارة الشكليّة يتطلّب أن يكون معمّقًا في اتجاهَين على الأقلّ: أوّلاً، ينبغي وبشكل أعمّ تأسيسُ مداه المنهجيّ، من خلال تبيين المخاطر التي يواجهها في النقاش بين الظاهراتيّة والكانطيّة الجديدة؛ وثانيًّا، من المناسب تحديد هذا المدى المنهجيّ على مستوى نظريّة الفئات أو معتقدها.

---

[1]. Der Begriff der Zeit, Tubingen, Niemeyer, 1995, p. 6. Selon l'expression proposée par Philippe Capelle, la relation entre philosophie et théologie présentée dans la conférence de 1927 est conçue comme «un non-rapport essentiel e\ un rapport non essentiel: non-rapport essentiel puisque la question qui occupe la philosophie et celle qui occupe la théologie sont sans commune mesure; rapport non essentiel qui obéit aux exigences de la théologie en élaboration conceptuelle de sa systématicité», Philippe Capelle, Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger, Paris, Cerf, 1998, p. 42.

[بحسب تعبير فيليب كابيل، عُدَّت العلاقة بين الفلسفة واللاهوت التي عُرضت في ندوة العام 1927 كـ «علاقة غير أساسيّة: علاقة غير أساسيّة طالما انّ السؤال الذي يشغل الفلسفة والسؤال الذي يشغل اللاهوت لا سبيل للمقارنة بينهما؛ علاقة غير أساسيّة تلبّي متطلّبات اللاهوت من خلال إعداد تصوّريٍّ لنسقها].

[2]. GA 9, p. 66 (أنا ترجمت).

هايدغر قارئاً شعرية هولدرلن

الإنسان هو أكثر الأشياء إدهاشاً وغرابة

آندرزج وارمنسكي Andrzej Warminski[*]

تتخذ هذه المقالة للباحث الأميركي من أصل بولوني آندرزج وارمنسكي مساراً مخصوصاً في تفكير هايدغر. عنينا به مسار الاقتراب من الهم الشاعري في الشخصية الهايدغرية. ولسوف يكتسي هذا المسار أهمية استثنائية حتى دخلنا إلى حقل العلاقة بين هايدغر وعظيم الشعراء الألمان فريدريك هولدرلن (1770 - 1843).

في هذه المقالة يقرأ وارمنسكي الكيفية التي قرأ فيها هايدغر قصائد هولدرلن والأثر الذي تركته في نظرته لمفهوم الإنسان في الوجود.

المحرر

إن الطريقة الأكيدة التي تؤدي إلى إهمال النصوص أو الخطإ في ما تقوله النصوص كنصوص حول المؤسسات التي أنشئت لتبثها أو في الكيفية التي يمكن لها بها «أن تهرب من القيود المؤسساتية» هو أن لا تُقرأ النصوص أصلاً.

من بين استراتيجيات «اللاَّقراءة» المثيرة، لا توجد واحدة أكثر فعالية ـ على الأقل في يومنا هذا ـ من استسهال تحويل النصوص إلى تأطير تاريخي يزيل حيوية نصوص نقدية ومهمة أصيلة ويحيدها من خلال وضعها «في إطارها التاريخي الصحيح». إن هذه نقطة مشتركة بين «حالتين» تلقيان الكثير

*- أستاذ النظرية الأدبية وفلسفة الأدب في جامعة ييل.

ترجمة: ر. طوقان ـ مراجعة د. جاد مقدسي

ـ العنوان الأصلي للبحث: Monstrous History: Heidegger Holderlin.

ـ المصدر: منشورات جامعة ييل. Published by: yale University press. 2015.

من الحفاوة الأكاديمية مؤخراً، وأعني حالتا: مارتن هايدغر وبول دومان ـ رغم التباينات الكبيرة بين الرجلين. ففي كلتا الحالتين حلَّت «الشائعات» حول «الأطر التاريخية المزعومة» وسيرة هذين الشخصين الذاتية محلَّ قراءة نصوصهما. وليس هذا وليد الصدفة بالطبع، ذلك أن قراءة نصوصهما ستكشف الكثير مما لدى كل منهما ليقوله عن التاريخ والعلاقة بين «المؤلف» و«العمل». فما سيفصحان عنه لن يكون إلا نقداً لاذعاً ودقيقاً للافتراضات المسبقة التي تؤدي إلى «تأطير تاريخي» ساذج كالذي ذكرناه.

إذا قرأنا النصوص فسوف نجد أننا لن نعود قادرين على أن نضعها في إطار «تاريخ الفلسفة» أو «تاريخ النظرية» كما كنا نفعل قبل قراءتها، ناهيك عن وضعها في «التواريخ المزيفة» التي لا يمكننا أن نعتبرها إلا عوارض للمحاولات المؤسساتية (مثل المؤسسات الأكاديمية) لاحتواء أي فكر يعبث بما تنظر إليه المؤسسات كـ «حقائق بديهية» عن الفلسفة والأدب والنظريات وتاريخها[1].

باختصار، ما تعنيه قراءة النصوص هو أن يكون على القارئ أن يخبر عن تواريخ أخرى، مختلفة وجديدة أقل تجانساً وأكثر تبايناً (بكلمات أخرى: أكثر نصية!) تجعل النشاط الأكاديمي المطمئن الراضي عن نفسه، أعني التقدم بـ«فرضيات أكاديمية» واتخاذ مواقف سياسية متفقة ومختلفة معها أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلاً. إن «السياق» هو دائماً بطبيعته وقبل كل شيء «نص» (حيث يعني context بالإنجليزية، وهي مشتقة من ارتباط البادئة اللاتينية con والتي تعني «مع أو بالارتباط مع» مع كلمة text، وتعني النص، أي أن الكلمة الإنجليزية للسياق تعني «ما يكون بمعية النص»)، ولذلك فإن السياق بحاجة إلى أن يُقرأ لا أن يعامل على أنه «معطى».

من الأمثلة الجيدة على النصوص التي ترفض التحول إلى «سياقات»، أي أنها تصر على أنها يجب أن تقرأ ـ تحصل في مقابلة «در شبيغل» السيئة السمعة مع هايدغر، حيث يقوم من أجرى المقابلة باقتباس فقرة من محاضرات هايدغر حول نيتشه التي ألقاها سنة 1936-1937:

«**در شبيغل**»: بالنسبة إلى موضوع هولدرلن، نطلب منك أن تتلطف بالاقتباس من كتاباتك،

[1]ـ معظم ما كتب في الولايات المتحدة حول ما يسمى بـ«التفكيكية» لا يعدو كونه رد فعل دفاعي للقيام بهذا الاحتواء، وما يذكرنا جاك ديريدا نفسه به في هذا الصدد لا شك يحتوي عبارات تعالج هذا الأمر حين يقول: «...لا تتبع السياسة فقط التوزيع التقليدي عبر إحداثيات تسير من اليسار إلى اليمين. قد تتبع القوة السلطوية القادرة على إعادة إنتاج نفسها وبراحة أكبر مساراً تقدم فيه «إعلانات» و«نظريات» يعكس محتواها نفسه انطباعاً ثورياً، ولكن تظل في حدود احترام طقوس الشرعنة، والأدبيات المؤسساتية ورمزيتها التي تبطل كل ما يأتي من خارج النظام وتحيده. ما ليس مقبولاً هو أن يكون ما يكمن خلف هذه المواقف والنظريات أمراً يزعج هذا «العقد» العميق الجذور، أي نظام هذه المعايير الاعتيادية، وأن يفعل ذلك حتى عبر شكل العمل الذي يتبعه سواء في تعاليمه أو كتابته». أنظر:
Jacques Derrida," The Time of a Thesis: Punctuations"،in Alan Montefiore،ed. Philosophy in France Today (Cambridge Cambridge University Press،1983),44.

فقد قلت في محاضراتك حول نيتشه أن «التضاد المعروف بين الديونيزي والأبولوني، بين العاطفة المقدسة والتمثيل الواعي، إنما هو قانون أسلوبي مستتر في مصير الألمان التاريخي وعلينا أن نكون مستعدين وجاهزين يوماً ما كي نتشكَّل به. إن هذا التضاد ليس صيغة نستعين بها لوصف «الثقافة»، فبهذا التضاد وضع كل من هولدرلن ونيتشه علامة سؤال حول مهمة الألمان كي يجدوا كينونتهم تاريخياً. هل سنفهم علامة الاستفهام هذه؟ ثمة شيء مؤكد واحد: سوف ينتقم التاريخ منا إذا لم نفهمها[1]».

كان من أجرى المقابلة يحمل آمالاً عريضة بأن يضع هايدغر في زاوية يحصره فيها؛ ولم لا وقد كانت هذه الفقرة التي تعود إلى سنة 1936-1937، أي في أوج الحقبة النازية، وتنسب مصيراً متميزاً إلى «الألمان». فقد كانت النزعة القومية الكريهة فيها مع توجهها السياسي البغيض واضحة وصريحة بما فيه الكفاية ـ خاصة «في السياق التاريخي» الذي كتبت فيه هذه الفقرة ـ بحيث يتطلب الأمر بعض التبيان، إن لم نقل الاعتذار الواضح والصريح بعد عقدين من انتهاء تلك الحقبة، أي سنة 1966. ومن خلال متابعة المقابلة يتبدّى لنا أن من أجراها يعتقد أنه على الطريق الصحيح حين نقرأ أشياء مثل: «**شبيغل**: هل لك أن توضح هذا بعض الشيء؟ فهو يقودنا إلى تعميمات تتعلق بمصير محدد وملموس للألمان؟».

لكن هايدغر عاد ليوضح ويبين أن التفكير لا يمكن له أن يتحول إلا من خلال تفكير يرجع إلى الأصل نفسه ويتجذر في الدعوة ذاتها، لكنه لا يشير إلى «الألمان». لم يرض هذا الشخص الذي أجرى المقابلة، فأخذ الحوار في هذا الاتجاه يهدد بإتاحة المجال أمام هايدغر كي يفلت ويغير مسار الحديث، ولذا نجده يلح: «**شبيغل**: هل عينت مهمة متميزة بشكل خاص للألمان؟»، لكن إجابة هايدغر أوقفت مطارده في مكانه، فقد قال: «نعم، من حيث الحوار الذي أجريه مع هولدرلن»!

لقد صار على من أجرى المقابلة، وحتى يتابع «مطاردته للمحدد والملموس» أن يقرأ: كان عليه الآن أن يستكشف من هم «الألمان»، ولم يكن بإمكانه فعل ذلك حتى يسكتشف من هو «هولدرلن»، أو على الأقل من يظن هايدغر أنه هولدرلن في حواراته معه. ولعله يكون من المناسب لأغراض هذه المقالة أن يصل الشخص الذي أجرى المقابلة إلى طريق مسدود هنا، أي عند الاسم

[1]- "Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger," Philosophy Today (Winter 1976): 281.

حدثت هذه المقابلة سنة 1966 ولكنها لم تطبع إلا بعد وفاة هايدغر بفترة قصيرة سنة 1976.

Der Spiegel، 31 May 1976.

«هولدرلن»، ويضطر عندئذ إلى تغيير مسار المقابلة، إذ لا يمكننا أن نبدأ بالتفكير في ما يعنيه هايدغر بالتاريخ، بتاريخنا، وما يعنيه بـ«الألمان» إلا في حوار هايدغر مع هولدرلن.

لماذا؟ لأن شعر هولدرلن هو ما يحدد من نحن تاريخياً، هو ما أسس لكينونتنا التاريخية، وقد قام بذلك من خلال الحوار ـ أو الأفضل من ذلك، من خلال ترجمة ـ الإغريقية و«الإغريق». إن هذه الترجمة، وكما هو الحال دائماً، حاسمة، فقد قال هايدغر: «قل لي ما رأيك في الترجمة، وسأقول لك من أنت»[1].

يبقى السؤال: هل «هولدرلن» هو بالفعل من يظن هايدغر أنه إياه؟ في القراءة التالية شديدة الاختصار للحظة واحدة من حوار هايدغر مع هولدرلن ـ أعني رأي الأول في ترجمة الإغريقي إلى الألماني والألماني إلى الألماني، أو بكلمات أخرى: ترجمة هولدرلن إلى هولدرلن ـ سوف نحاول معرفة إذا ما كان هولدرلن هو بعينه من يترجمه هايدغر إليه، أم إذا ما كان لا يظل دائماً شخصاً آخر[2].

المقالة

اتبعت محاضرات هايدغر حول ترانيم هولدرلن المتأخرة مساراً من وإلى تعليقات هايدغر على عمل هولدرلن «دِر إِستر» عبر استطرادات طويلة حول تحديد الإغريق لجوهر الإنسان كما وردت في مسرحية سوفوقليس: «أنتيغوني». يستند هذا الاستطراد إلى اليونان القديمة ـ وبذلك اكتمل تفسير هايدغر لهولدرلن ـ وكالعادة على ترجمة من اللغة الإغريقية. التالي هو النشيد الكورالي الثاني من أنتيغوني، وخاصة جملة واحدة من بدايته، ترجمها هايدغر بالشكل التالي[3]:

Vielfältig das Unheimliche،nichts doch

über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt

الجملة نفسها ترجمها رالف مانهايم بدوره إلى ما يلي: «ثمة الكثير مما هو غريب، ولكن لا شيء يفوق الإنسان في غرابته»[4]. تشكل هذه الافتتاحية نوعاً من الأحجية: لماذا وكيف يكون

---

[1]- Martin Heidegger،Holderlin's Hymne ‘Der Ister’(Frankfuramt Main: Vittorio Klostermann،1984),76.

[2]ـ لقد كتبت هذه المقالة في الأصل لأجل اجتماع في شيكاغو سنة 1985، ونشرتها هنا دون تغيير رغم الجدل المشتعل مؤخراً حول هايدغر ودومان. فـ«لا قراءة» الصحافة الأكاديمية لا تغير أي شيء، على الأقل بالنسبة إلى عمل (وضرورة) القراءة. باختصار، بما أن «الشائعات» حول النصوص هي أمور لا تحصل (وبالتالي فهي ليست تاريخية) فإنها لا تغير أي شيء فيها وفي قراءاتها.

[3]ـ هذه المحاضرات حول هولدرلن هي ثالث وآخر سلسلة المحاضرات التي ألقاها ما يذكر في صيف العام 1942.

[4]- Martin Heidegger،An Introduction to Metaphysics،translated by Ralph Manheim،(Garden City،New York: Doubleday،1961),123.

الإنسان أغرب من الغريب وأكثر إدهاشاً من المدهش؟ ولا يمكننا أن نعتبر أن الأبيات التالية تشكل الإجابة عن السؤال: يخرج الإنسان إلى البر والبحر، ويتسيَّد الأرض وحيواناتها، ويعلِّم نفسه اللغة والتفكير، ويعالج الأمراض، ولكنه ينتهي به الأمر إلى لا شيء لأنه غير قادر على الهرب من مصيره المحتوم: الموت. بغض النظر عن «الجواب» حول أحجية الإنسان، فإنها تتعلق بما يقع ضمن قدرتنا على التصرف بشأنه، وما لا يمكننا فعل أي شيء بشأنه، أي بحياة الإنسان وموته. يترجم هايدغر الكلمات اليونانية دينون وديناتاتون بالكلمة الألمانية: unheimlich، التي يمكننا أن نترجمها إلى: مدهش، وهذه بحد ذاتها إجابة للأحجية: رواية لحياة الإنسان وموته، وخروجه الدائم إلى ما هو مختلف، ولكن عودته التي لا مناص منها إلى ما هو دائماً ثابت ومتشابه.

لكن قبل أن ننتقل إلى «إجابة» هايدغر، أي تحديده لجوهر الإنسان بأنه أكثر الأشياء إدهاشاً بين كل ما هو مدهش، علينا أن نشير إلى أنها تختلف بعض الشيء عن «إجابة» هولدرلن، فقد ترجم هولدرلن افتتاحية هذا النشيد الكورالي من خلال تفسيره للكلمات الإغريقية ليس كـ«unheimlich» بل كـ «ungeheuer»:

Ungeheuer ist viel.

Doch nichts

Ungeheuer als der Mensch.

(كثير ما هو مهول،

ولكن لا شيء

مهولاً أكثر من الإنسان).

يعي هايدغر بالطبع هذا الفرق وما يبدو كغرابة تفسير حوار هولدرلن مع سوفوقليس من دون استخدام ترجمة هولدرلن الخاصة لسوفوقليس، لكنه يقول: «بما أن هولدرلن نفسه قد ترجم كامل مسرحية سوفوقليس أنتغوني فمن المناسب أن نستمع إلى هذا النشيد الكورالي من خلال ترجمة هولدرلن نفسه. لكن هذه الترجمة لن تكون مفهومة إلا على أساس «الترجمة الهولدرلينية» بكاملها، وهي بدورها لن تكون مفهومة إلا من خلال قربها المباشر من الكلمات الإغريقية الأصلية».

بعبارة أخرى: لا يريد هايدغر أن يقتبس ترجمة هولدرلن لأنه لا يريد أن يضع هذا الاقتباس خارج «سياقه». ولا ينبغي لنا أن نفهم «السياق» بمعناه العادي، فكما أشار بارتياع الكثير من علماء

اللغة الألمانية، لم يكن لدى هايدغر أيُّ مشكلة في الاقتباس من هولدرلن «خارج السياق»، بل ذهب بعضهم إلا أن مشروع تفسيره لهولدرلن بكامله يقوم على الانتزاع الاعتباطي لأبيات شعر هولدرلن وجعلها تعني أشياء مختلفة عما تعنيه «في سياقها»!

لا! ما يعنيه هايدغر بقوله: «إلا على أساس «الترجمة الهولدرلينية» بكاملها» هو أكثر من ذلك بكثير، ما يعنيه هو أن ترجمة هولدرلن للنشيد الكورالي لن تكون مفهومة إلا على أساس فهمنا لكامل مشروع هولدرلن لترجمة ـ حمل ونقل ـ الإغريقية والإغريق؛ أي فقط من بعد أن نفهم تفسير هولدرلن لخصوصية الإغريق التاريخية وخصوصيتنا التاريخية «الهيسبرية» التي نتميز بها، وأوجه التشابه والاختلاف بينهما. بعبارة أخرى؛ إن سبب عدم اقتباس هايدغر لهولدرلن هنا هو طبيعة الترجمة نفسها وجوهرها، فبحسبما قاله هايدغر في «ملاحظة حول الترجمة» وضعها مباشرة بعد اقتباسه المترجم من النشيد الكورالي، فإن الترجمة ليست استبدال كلمة بلغة بكلمة من لغة أخرى وكأن الكلمتين ستتلاقيان مع بعضهما. على أي ترجمة أن تكون تفسيراً، لا ينبغي لها أن تكون خطوة تحضيرية أمام التفسير بل عليها أن تكون دائماً نتيجة للتفسير. يتابع هايدغر قائلاً: «لكن العكس أيضاً صحيح، فكل تفسير وكل شيء يخدمه هو بدوره ترجمة؛ فالترجمة لا تسير فقط بين لغتين، بل ثمة ترجة ضمن اللغة الواحدة نفسها أيضاً، وتفسير ترانيم هولدرلن هي ترجمة داخلية ضمن لغتنا الألمانية». ثم يعود هايدغر ليلخص: «كل ترجمة هي تفسير وكل تفسير هو ترجمة، وبقدر ما هو ضروري لنا أن نفسر الأعمال الفكرية والشعرية المكتوبة بلغتنا فإن هذا يشير إلى أن كل لغة تاريخية هي في ذاتها ولذاتها بحاجة إلى الترجمة، وليس فقط بالعلاقة مع لغة أجنبية. هذا بدوره يشير إلى أن كل شعب تاريخي يشعر أنه في وطنه في لغته ولكن ليس من لغته بحد ذاتها، وليس من دون إسهاماتها (تصرفها في الإضافة). ولهذا فلربما نكون نتكلم «الألمانية» ولكننا في الواقع لا نتكلم إلا «الأمريكية»)، وهذا بحسب محاضرات هايدغر لسنة 1942 هو أسوأ ما يمكننا فعله، فما أسماه في هذه المحاضرات بـ«Amerikanismus» (التأمرك) هو أمر خاو على التاريخي بل لا تاريخي، وليست «البلشفية» إلا صورة منحطة من هذا التأمرك).

إذا كان الأمر كذلك، فلا تنحصر الترجمة بما يحدث بين اللغات المخلفة، بل تمتد إلى ما يحدث (دائماً وبالفعل) ضمن اللغة الواحدة نفسها، فلا غرابة إذن حين نرى أن هايدغر وفي محاولته لتفسير الإغريق وهولدرلن، ولتفسير الحوار بين هولدرلن والإغريق، لا يقوم (بل لا يقدر على) استخدام ترجمة هولدرلن «الخاصة»، بل عليه أن يعيد ترجمة إغريقية سوفوقليس وكذلك ألمانية هولدرلن. بالنسبة إلى هولدرلن، الألمانية ليست شيئاً خاصاً به، ليست «ألمانية» بحق، بل

ليس لها كيان في حيثية تاريخية حقيقيّة إلا في حوارها مع الإغريق ـ كما أن «شعباً تاريخياً لا وجود له إلا على أساس حوار لغته مع اللغات الأجنبية».

هكذا، وحين يعيد هايدغر ترجمة الكلمة الإغريقية، المعامل المجهول المرتبط مع تحديد الإغريق لجوهر الإنسان، فإنه يشير بكلمته الخاصة «unheimlich» (مدهش) بدلاً من كلمة «ungeheuer» التي استخدمها هولدرلن، لم يقم باستبدال اعتباطي لكلمة بأخرى، بل قام بتفسير يقول الشيء ذاته الذي قاله هولدرلن من قبله، فإن «قول الأمر ذاته» لا يعني مجرد «قول أمر مطابق» فكما يقول هايدغر: «المشابه ليس مشابها حقاً إلا في المتباين». حتى نفكر بالطريقة ذاتها التي كان هولدرلن يفكر بها فإنه من الضروري لنا أن نقول ما لم يقله، أو بكلمات أخرى: أن نقوله بشكل مختلف، أن نشير إلى ما قاله «بعبارة أخرى». لهذا استخدم هايدغر الكلمة التي انتقاها في الترجمة وليس كلمة هولدرلن، فالـ«مدهش» يقول ما يقوله «المهول» بعينه ولكن فقط لأنه يقولها بطريقة مختلفة!

كما هو واضح، فإن كامل ثقل فكر هايدغر ـ حول المشابه والمطابق وحول ما يطلق عليه فيليب لاكو لابارث اسم: «منطق الغلو البياني» (hyperbologic) المشير إلى أنه وباختصار كلما كان الاختلاف أكبر كلما كان التشابه أكثر- يمكن له أن يستخدم ليقدم تبريراً لإعادة الترجمة هذه، لكن تظل هناك أسئلة أولها: علينا أن نتساءل إذا ما كان «مدهش» هايدغر يحافظ على الفرق الداخلي المناسب لـ«مهول» هولدرلن، أي إذا ما كانت إعادة الترجمة تترجم ترجمة الكلمة لذاتها.

ما الذي يحدث حين نترجم معامل الإغريق المجهول ـ أي تحديدهم لطبيعة جور الإنسان ـ على أنه «مدهش» بدلاً من «مهول»؟ وبما أن السؤال حول معامل الإغريق المجهول هو بعينه سؤال الترجمة ـ أي الخروج إلى المختلف والعودة إلى المشابه ـ فإن هذا السؤال يطرح سؤالاً آخر: ماذا يحدث إذا ترجم المعامل المجهول في الترجمة ـ ترجمة الترجمة في حقيقة الأمر ـ على أنه «مدهش» بدلاً من «مهول»؟

لن يكون بالطبع هناك مشكلة لدى هايدغر في حل الأحجية: ما يحدث هو أننا وأخيراً سنبدأ في فهم هولدرلن. بعبارة أخرى: إن إعادة ترجمة النشيد الكورالي الذي قام بها هايدغر هي التفكير بطريقة هولدرلنية أكثر من هولدرلن نفسه، كما أن فهم الإغريق هو «التفكير بطريق إغريقية أكثر من الإغريق أنفسهم»؛ وقد أشار الكثير من المعلقين إلى أن هايدغر في ترجمته من الإغريقية اتبع مساراً شقه هولدرلن من قبله في ترجمته، أي مساراً «متشائماً» في قراءة النشيد الكورالي؛ فلم ير

فيه نشيداً يتغنى بمجد الإنسان بل كتساؤل حول الإنسان ككائن مهول متجاوز لقدره في تجاوزاته وكإنسان يحمل في كيانه فكراً ومجالات لا تتناهى ولكن مقابل خلفية تناهيه الجوهري.

كيف يكون هايدغر أكثر هولدرلنية من هولدرلن إذا ترجم العبارة كـ«مدهش» بدلاً من «مهول»؟ يفكر هولدرلن في «الدهشة» التي يبثها الإنسان على أساس ما يسميه هو: قانون التاريخ، أو بعبارة أدق: «قانون التاريخية»؛ يمكننا أن نصف هذا القانون على أنه «التشاجر بين ما هو أجنبي وما يعود إلى الشخص نفسه»، وهذه هي «الحقيقة التأصيلية للتاريخ»؛ فإذا كان الإنسان «مدهشاً»، بل أكثر الأشياء المدهشة إدهاشاً، فإن هذا يعود إلى كون جوهره يتألف من «يصير إلى الكينونة في الوطن»، وإذا كان جوهره يتألف من «الصيرورة إلى الكينونة في الوطن» فإن هذا يعني أنه وفي الوقت ذاته «لا يكون في الوطن»، وهذه الكينونة في الوطن وعدم الكينونة فيه تتضمن كل واحدة منهما الأخرى وتتبادلان بينهما تعريف جوهر الإنسان: إذا كان على الإنسان أن يصير إلى الكينونة في الوطن، فهو إذن لا يكون في الوطن؛ وإذا لم يكن الإنسان في الوطن، عليه أن يصير إلى الكينونة في الوطن.

إن الصيرورة إلى الكينونة في الوطن ـ الذي هو ما ينتمي إلى الشخص نفسه ـ هو الهم الوحيد لشعر هولدرلن الذي دخل إلى شكل «الترنيمة». حيث إن الترنيمة بالطبع لا تنتمي إلى مخطط أدبي وشعري محدد، بل تقرر جوهرها على أساس مقولة الصيرورة إلى ما ينتمي إلى الشخص نفسه. ما ينتمي إلى الشخص نفسه هو الأصلي للألماني، وما هو أصلي هو في وطنه مع الأرض الأم. هذه الصيرورة إلى الكينونة في الوطن في ذلك الذي ينتمي إلى الشخص نفسه يشتمل في نفسه على أن الإنسان قبل كل شيء ولوقت طويل بل وفي بعض الأحيان لجميع الأوقات ليس في الوطن. وهذا بدوره يشتمل بدوره على أن الإنسان يخطئ وينكر ويهرب مما هو في الوطن، ولربما أيضاً ينكره. وبهذا فإن الصيرورة إلى الكينونة في المنزل هي بطبيعتها مرور عبر ما هو أجنبي.

أعطى هايدغر «قانون التاريخية» هذا ـ الذي يشير إلى التضمن المتبادل والتشاجر بين عدم الكينونة في الوطن والصيرورة إلى الكينونة في الوطن ـ تفسيراً أنطولوجياً؛ أي من حيث مشروع هايدغر الأنطولوجي الأساسي في كتابه «الكينونة والزمن». هذا التفسير الأنطولوجي هو أن كون الإنسان «مدهشاً» يعود في أصله إلى كونه في الحقيقة «بلا وطن»، وهذه الكينونة بلا وطن تجد أصلها الخفي في علاقة الإنسان بالوجود. باختصار: «يعود جوهر الإدهاش الذي يحظى به الإنسان في كونه بلا وطن، ولكن هذه الحالة من اللاوطن هي ما هي إياه نتيجة هذا: أن الإنسان إذا كان لديه أي وطن أصلاً فهو الوجود».

تتيح قراءة «الإدهاش» على أساس «الإدهاش»، ومن بعد ذلك على أساس علاقة الإنسان بالوجود المجال أمام هايدغر كي يفسر النشيد الكورالي على أساس الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجودات؛ يعني أن الإنسان يخرج ويسعى لأن يجد وطنه في الموجودات ويسود عليها من خلال عقله الفائق الذي يهديه إلى العلوم والتكنولوجيا لكن تناهيه الجوهري يدعوه ويجذبه ويعود به إلى اللاّشيء نفسه، أي إلى موته. هذا اللاشيء هو لاشيئية الوجود، المكان الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يكون فيه في الوطن.

باختصار، ينبع إدهاش الإنسان من جوهر عدم كينونته في الوطن وصيرورته إلى الكينونة في الوطن، ولذلك فليس لدى هايدغر أي مشكلة في تفسير «مهول» هولدرلن على أنه هو بعينه «المدهش»: «المهول هي في الوقت ذاته وبالمعنى الأصح: غير المألوف. أما المألوف فهو القرب، الكينونة في الوطن. المهول هو عدم الكينونة في الوطن». إذا كان المدهش يعني عدم الكينونة في الوطن، وإذا كان المهول يعني عدم الكينونة في الوطن، فعندئذ المهول يعني المدهش، وبهذا يبرر هايدغر قيامه بإعادة الترجمة: «حين نترجم دينون بكلمة «المدهش»، فنحن نفكر في اتجاه غير المألوف».

باختصار، يترجم هايدغر ذهاب هولدرلن وإيابه على أساس جوهر الذهاب والإياب: من هولدرلن إلى الإغريق وعودة. ولذلك فلا غرابة حين نجد أن هايدغر لم يجد أي مشكلة في تفسير الأبيات الغامضة من قصيدة «دِر إستر» التي تقول:

Der [the ster] scheinet aber fast

Rukwarts zu gehen und

Ich mein،er musse kommen

.Von Osten

Vieles ware

.Zu sagen davon

(ولكنه [نهر إستر] يكاد يبدو

وكأنه يذهب إلى الخلف و

أعني، أنه لا بد أن يأتي

من الشرق.

يمكننا قول الكثير

عن هذا)

إذا كان نهر الإستر ـ وهو الاسم اليوناني لنهر الدانوب ـ يبدو وكأنه يتردد عند مصدره وأصله في ألمانيا قبل أن يستمر في مساره من الغرب إلى الشرق، وبهذا يبدو وكأنه يسير إلى الخلف (أي من الشرق إلى الغرب بحيث يحسبه من يراه أنه يأتي من الشرق) فإن هذا ليس فقط بسبب صعوبة تناسي الأصل والمصدر، بل لأن نهر الإستر يلبي قانون التاريخية؛ أي أنه يصير إلى كونه في الوطن من خلال الخروج إلى ذلك الذي هو أجنبي والعودة منه؛ الشجار بين «عدم الكينونة في الوطن» و«الصيرورة إلى الكينونة في الوطن». وقد لبى دائماً هذا القانون من منبعه وأصله حين دعى البطل اليوناني هرقل كضيف ـ كما أشارت المقطوعة الثانية من القصيدة إلى ذلك- حين جاء هرقل إلى منبع نهر الإستر الظليل ليبحث عن شجرة زيتون ظليلة ليزرعها في حلبة الاحتفالات بالألعاب الأولمبية التي لا ظل فيها.

كتب هايدغر: «الإستر هو النهر الذي يكون الأجنبي فيه ضيفاً وحاضراً بالفعل عند مصدره، النهر الذي في تدفقه يتكلم دائماً الحوار بين ما ينتمي إلى الشخص نفسه وما هو أجنبي عنه». إذا كان نهر الإستر عند منبعه يبدو وكأنه يعود إلى الخلف، وكأنه يأتي من الشرق، فإن هذا بسبب كون أجنبيته واقعة عند مصدره، هي دائماً موجودة من قبل وبالفعل عند المصدر الخارج إلى الأجنبي والعائد دوماً إلى أرض الآباء. نهر الإستر لا يريد الذهاب إلى الشرق لأنه دائماً وبالفعل ومن مصدره قد ذهب إلى الشرق وقد عاد إلى الغرب، محققاً بذلك مصيرة التاريخي الحقيقي، وجوهره الحقيقي.

إن هذه صورة مختصرة وغير كافية حول تفسير هايدغر للذهاب والإياب عبر الذهاب والإياب، لكنها تكفي للإشارة إلى «القانون» الذي يحكم تفسيره لهولدرلن، فهذا «القانون» هو قانون التاريخ نفسه «الذي بحسبه يكون ما ينتمي للفرد نفسه أبعد الأشياء عنه والطريق المؤدي إلى ما ينتمي إلى الفرد نفسه أطول الطرق وأشقها» ويجد جذوره في التفسير الأنطولوجي لجوهر الإنسان التاريخي. لهذا السبب فلا فائدة ترجى من الاعتراض على تفسير هايدغر على أساس «لغوي فيلولوجي» غير ناضج، فإذا كان هايدغر يفسر هولدرلن «خارج إطاره» من الناحية اللغوية، فإن السبب في هذا هو

أنه يفكر في قصائد هولدرلن من حيث «سياق» أكثر صرامة وشدة، أعني الأنطولوجية الأصولية ورؤيتها للعلاقة بين المعنى الظاهر وغير الظاهر، بين ما قيل وما لم يُقَل، ما تم التفكير به وما لم يفكَّر به، وهذا السياق أضيق وأدق من أي سياق تقدر مجرد الفيلولوجيا عن الخروج به (إذ إنها ومن حيث هي مجرد فيلولوجيا لا يمكنها أن تفكر في جوهرها ولذلك عليها دائماً أن تفسر على أساس تفسير لا فكري (ميتافيزيقي) للوجود).

لكن يظل بإمكاننا أن نطرح سؤالاً: الطريقة الزائغة في صياغة هذا السؤال هي أن نسأل إذ ما كان تفسير هايدغر لـ«مهول» هولدرلن على أنه غير المألوف، وغير المألوف بدوره على أنه المدهش يترك أي شيء وراءه، أي يترك فرقاً يترجم نفسه من نفسه لم يحصل من خلال تحويل المهول إلى غير المألوف. من الواضح أن هذه الإشكاليات اللغوية التي تتفرد بها اللغة الألمانية لا تظهر حين تترجم الكلمة إلى لغة أخرى، فما تعنيه هو «المهول»، وقد يترجم على أنه الوحشي، ما ينسبب إلى الوحش، وحشية الإنسان وهوله والوحش الذي هو الإنسان (وما يؤيد كون هولدرلن يعني -ولو إلى حد ما ـ «الوحش» بترجمته ما ورد في عباراته الشهيرة حول «التراجيدي» في «ملاحظات إلى أوديبوس»: «يعتمد تمثيل التراجيدي بالدرجة الأولى على فكرة أن الوحشي ـ أي الطريقة التي يجتمع فيها الله والإنسان ـ حيث تتحد القوة الطبيعية مع الجزء الأكثر بطوناً من الإنسان ويصبحان واحداً لا حد له يعج بالغضب، وتفهم عبر التطهير، عبر انشطار لا حد له وفعل لا متناه من الصيرورة إلى واحد».

أما الطريقة الأقل زيغاً في طرح السؤال حول هذا الهول أو الوحشية المفرطة (في الترجمة) فسوف تكون من حيث «قانون التاريخ» الذي خرج به هايدغر، فحين يفكر هايدغر بالطريقة ذاتها التي يفكر بها هولدرلن ويتذكر أن يقول ما قاله هذا الأخير بشكل مختلف، أن يقول ما قيل في تمايزه عن نفسه، وباختصار: يتذكر أن لدى هولدرلن «لغته الخاصة» فقط من حيث الحوار مع لغة الإغريق الأجنبية، فهل يتذكر عندها أيضاً أن يفكر بالطريقة ذاتها في الإغريق واللغة الإغريقية في تمايز هذه اللغة عن نفسها، باختصار: يتذكر أن لدى الإغريق أيضاً «لغتهم الخاصة» فقط في حوارها مع لغة أجنبية؟ بعبارة أخرى، نحن نسأل عن رسالة هولدرلن الأولى الشهيرة إلى بوهلندورف (4 كانون الأول 1801) وتفسيرها لظروف كتابة الشعر بالنسبة إلى الإغريق وإلينا نحن الهسبريين من حيث العلاقات الدائمة التباين بين ما ينتمي إلى الشخص نفسه وما هو أجنبي عنه سواء بالنسبة إلى الإغريق أم بالنسبة إلينا نحن. ظل هايدغر يشير إلى هذه الرسالة والمخطط الشعري الذي تحتويه خلال كامل المائتي صفحة التي تألفت منها محاضراته (مثل نسخته المختصرة من «قانون التاريخ:

« ما ينتمي للفرد نفسه أبعد الأشياء عنه والطريق المؤدي إلى ما ينتمي إلى الفرد نفسه أطول الطرق وأشقها»)؛ لكنه بالإضافة إلى ذلك يعطي تفسيراً أدق وأوضح من أي موضع آخر من عمله.

باختصار: المخطط يسير بالشكل التالي: الشيء القومي والطبيعي، الذي ينتمي إلى الإغريق، الشيء الذي «يولدون فيه»، هو ما يشير هولدرلن إليه بـ«النار من السماء» و«الحنان المقدس»؛ أما الشيء الأجنبي والذي يحتاج إلى أن يستولي عليه الإغريق فهو ما يوصف بأنه «وضوح التمثيل» و«الصحو الجونوي[1]». بالنسبة إلينا نحن الهسبريّين فالأمر معكوس، فإن طبيعتنا، ما نولد به، وهذا الذي ينتمي إلينا هو هذا «الوضوح في التمثيل» و«الصحو الجونوي»، أما ما هو أجنبي عنا ونحتاج إلى أن نستولي عليه فهو «النار من السماء» و«الحنان المقدس». فما ينتمي إلى الإغريق هو الأجنبي بالنسبة إلينا، وما هو أجنبي بالنسبة إلى الإغريق طبيعي بالنسبة إلينا؛ فثمة تقاطع منعكس في علاقات الذاتي والأجنبي بيننا وبين الإغريق، ومن السهل علينا اكتشاف السبب: ما نولد فيه وما هو طبيعي وقومي ومناسب لنا هو تماماً ما استولى عليه الإغريق الذين تختلف طبائعهم عنا: أعني ثقافتهم؛ فإن طبيعتنا هي الثقافة الإغريقية. لتشعبات هذا الانعكاس نتائج بعيدة التأثير منها أنها تعني أننا نحن الفنانين الهسبريّين لا يمكننا أن نكتفي ببساطة بتقليد الفن الإغريقي وبأن نتعامل معه وكأنه «طبيعة» نقلدها، لأن هذا الفن إنما هو استجابة لطبيعة تختلف عن طبيعتنا. باختصار، ما يعنيه هذا هو ـ وكما عبر عن ذلك بيتر زنودي[2] ـ رفض بالجملة للكلاسيكية الفنكلمانية[3]، لكن هذا لا يعني تخلّياً كاملاً وبالجملة عن الإغريق؛ لأنه وكما يقول هولدرلن فعلى الإنسان أن يتعلم ما ينتمي إليه بقدر ما عليه أن يتعلم ما هو أجنبي عنه، والسبب في ذلك هو لأن هذا الشيء هو ما ينتمي إلينا، لأنه هو الطبيعي والقومي الذي نولد فيه، هذا ما يجعل من الصعب علينا أن نستخدمه بحرية؛ ولهذا السبب فلن نتفوق أبداً على الإغريق في «وضوح التمثيل» و«الصحو الجونوي»، لأن هاتين الصفتين تولدان معنا ولكنهما أجنبيتان عنهما (ولهذا فهما أسهل للإغريق ويمكنهم استخدامهما بحرية أكبر).

---

[1]ـ جونوي: إشارة إلى جونو، زوجة جوبيتر كبير الآلهة اليونانية. [المترجم].

[2]- Peter Szondi," Uberwindung des Klassizismus" in Holderlin-Studien (Frankfurt am Main: Suhrkamp،1967).

أنظر إلى قراءتنا لزنودي في:

"Holderlin in France"،in Readings in Interpretation: Holderlin،Hegel،Heidigger (Minneapolis: The University of Minnesota Press،1987].

ofM innesotaP ress,1 987).

[3]ـ في إشارة إلى يوهان يواخيم فينكلمان، عالم الآثار الألماني ومؤرخ الفن الذي قتل سنة 1768 والذي شكلت أعماله في تاريخ الفن اليوناني والروماني القديم الأسس التي قامت عليها الكلاسيكية الأوروبية المحدثة وأثرت في الكثير من عمالقة الأدب والفلسفة الألمانية من بعده. [المترجم].

على جميع الأحوال، ثمة الكثير الذي يمكننا قوله حول هذا الموضوع، ولكننا هاهنا نهتم بشكل أكبر بما يفعله هايدغر وما يُفعل بهايدغر حين يفسر هذه الرسالة ومخططها التاريخي. مع أن هايدغر يتبع الرسالة دون تغيير ولا تحريف في تفسير لها، إلا أنه يقوم بنقلة طفيفة حين يطبق مشروع الرسالة (ما ينتمي إلى الشيء وما هو أجنبي عنه) ليفسر قصيدة «الإستر» والتحديد الإغريقي لجوهر الإنسان؛ وبينما يحافظ مشروع هولدرلن على ثنائية باطنية بين ما ينتمي إلى الشيء وما هو أجنبي عنه، وسواء أكان هذا بالنسبة إلى الإغريق أم بالنسبة إلينا؛ فإن هايدغر يساوي بين «هسبريا» (التي يشير إليها في هذه المحاضرات ببساطة كـ«ألمانيا» أو «الألمان») مع ما ينتمي إلى الشيء، والإغريق مع ما هو أجنبي عنه، ومن خلال فعله هذا يغير مصطلحات مشروع هولدرلن الثنائي الأقطاب المتفرق بين «نحن» (الهسبريّين، الألمان) وبين الإغريق، أو بين ما ينتمي إلى الشيء وما هو أجنبي عنه، وبهذا فهو يقلص نسخة هولدرلن من هذه العلاقة إلى مجرد واحدة من بنودها. لكن ليس هذا فقط هو ما يفعله، بل الأهم مما يفعله بمخطط هولدرلن هو ما يفعله بـ«إغريق» هولدرلن. فرغم أن هايدغر ظل قادراً على المحافظة على بعض الثنائية ـ أو التمايز الباطني ـ فينا نحن الهسبريّين ـ أو الألمان ـ بقدر ما نحن نكون أنفسنا فقط من خلال الحوار مع الأجنبي، الإغريق ـ والمساواة بين الإغريق وبين ما هو أجنبي، إلا أنه لم يتمكن من الحفاظ على تمايز الإغريق عن أنفسهم، على «حوارهم» الخاص بين ما ينتمي إليهم وما هو أجنبي عنهم. فهايدغر حين يشير إلى الإغريق ببساطة على أنهم «الأجانب»، فهو يهدم عنهم ما ينتمي إليهم وما هو أجنبي عنهم؛ وهذا واضح خلال تفسيره في مساواته بين ما هو أجنبي والإغريق والإغريق مع الشرق والجنوب، النار من السماء. باختصار: ما يفعله هايدغر حين يدعو الإغريق أجانب عنا هو ببساطة عكس لمصطلحات هولدرلن ويسمي ما يعتبره هولدرلن على أنه ما ينتمي إلينا ـ أعني وضوح التمثيل والصحو الجونوي (أو بعبارة أخرى: الحضارة اليونانية) ـ أجنبياً عنا، ومن خلال فعله ذلك يحول ما هو شديد الأجنبية عنا ـ أي الطبيعة الإغريقية، ما هو طبيعي لهم وينتمي إليهم، أي نار السماء والعطف المقدس ـ ما ينتمي إليها، أي اليوناني.

يزيد اتضاح كون هذه النقلة تمحو تمايز الإغريق الداخلي مع أنفسهم إذا ما عرفنا طبيعة الإغريق، أي ذاك الذي ينتمي إليهم، أي «النار من السماء» أو «الحنان المقدس» على أنه الشرق، أو كما تعرفها بعض نصوص هولدرلن (مثل هايبيرون والنسخة الثالثة من مسرحية إمبدوقليس) على أنها مصر والمصريون. ما يعنيه هذا هو أن طبيعة الإغريق، أو ما ينتمي إليهم، هو في الواقع حضارة شخص آخر: النار الشرقية المتنزلة من السماء والحنان المقدس (كما أن طبيعتها الهسبرية، أي ذالك الذي ينتمي إلينا: الوضوح الإغريقي في التمثيل والصحو الجونوي هو في الواقع حضارة أحد آخر).

من الشرعي لنا أن نقرأ مخطط هولدرلن بهذه الطريقة، لكن ما يحدث بعد ذلك هو أن هايدغر، وفي تعريفه للإغريق كالأجانب (لنا) يحول مخططاً تاريخياً ذا ثلاث مراحل (الشرق، اليونان، هسبريا) إلى مخطط ذي مرحلتين تتألفان من اليونان وهسبريا. بعبارة أخرى؛ يحول هايدغر مشروع «نحن» (الهسبريّين) و«هم» (الإغريق) و«ما ينتمي إليهم» (الشرق) إلى مجرد نحن (الهسبريّين أو الألمان) مقابل هم (اليونانيّين).

إن تحويل الإغريق إلى مجرد ما هو أجنبي لنا (بينما كانوا يمثلون بالنسبة إلى هولدرلن «ما ينتمي إلينا) يعني تقويض أسس الطبيعية والثقافة اليونانية، ويترتب على ذلك إلغاء التمايز الشاسع الموجود في طبيعية الإغريق: أي الشرق، مصر إلخ. يمكننا أن نستقرئ إلغاء الشرق هذا في تفسير هايدغر لهولدرلن والإغريق حيث يقلص هايدغر باستمرار ما يشير إليه هولدرلن على أنه مشروع ثلاثي الأبعاد: الشرق، اليونان، هسبريا، إلى مشروع ذي بعدين فقط. في قصيدة «الإستر» مثلاًـ يعبر هولدرلن عن الأبعاد الثلاثة من خلال أسماء أنهار ثلاثة، أحدها شرقي (نهر السند) والثاني إغريقي (نهر ألفيوس) والثاث هسبري (نهر الإستر):

Wir singen aber vom Indus her

Fernangekommen und

Vom Alpheus،lange haben

Das Schickliche wir gesucht,

Nicht ohne Schwingen mag

Zum Nächsten einer greifen

Geradezu

Und kommen auf die andere Seite.

Hier aber wollen wir bauen

(ولكن، بالنسبة إلينا، فنحن نغني من السند

الواصل من البعيد، وكذلك

من الألفيوس، ولزمن طويل

بحثنا عما يناسب،

عسى الواحد، وليس بدون أجنحة،

أن يصل إلى ما هو أقرب

مباشرة

ويصل إلى الجانب الآخر.

ولكننا هنا نود أن نبني)

لكننا إذا جئنا هنا، إلى الغرب، إلى هسبريا، إلى الإستر:

.Man nennet aber diesen den Ister

.Schön wohnt er

(لكن هذا يطلق عليه اسم الإستر

وهو يسكن، جميلاً)

فإذن القدوم إلى هنا يتم من الشرق، عن طريق اليونان، وما يعنيه هذا هو أنه لا يمكننا أن نفكر في أصلنا ومنبعنا فقط على أساس «نحن» و«الإغريق»، أو من خلال الإستر وضيفه الإغريقي هرقل، فالأصل ليس إغريقياً ـ ألمانياً ببساطة، بل «إغريقياً ـ شرقياً» (وبالأحرى: إغريقياً ـ شرقياً)، ما سيعطينا طريقة مختلفة تمام الاختلاف لقراءة الأبيات حول عودة الإستر إلى الخلف:

Der scheinet aber fast

Rukwarts zu gehen und

Ich mein،er musse kommen

Von Osten.

Vieles ware

Zu sagen davon.

(ولكنه [نهر إستر] يكاد يبدو

وكأنه يذهب إلى الخلف و

أعني، أنه لا بد أن يأتي من الشرق.

يمكننا قول الكثير عن هذا)

أي أن الإستر يبدو وكأنه يكاد يذهب إلى الخلف، ليس من خلال التردد عن مصدره نفسه بحيث يبدو وكأنه يذهب من الشرق إلى الغرب، ولكن وكأن مساره الطبيعي يسير من الغرب إلى الشرق، وكأن أصله التاريخي هو في ألمانيا والغرب وليس في الشرق، الذي كان تاريخياً أصلنا نحن الآتي من السند عبر الآلفيوس، والذي لا بد له أن يأتي منه:

und

Ich mein‹er müsse kommen

Von Osten

(وأعني

أنه لا بد أن يأتي

من الشرق)

ما يقوله هولدرلن باختصار هو أنه وبدلاً من الذهاب إلى الوراء ـ من الغرب إلى الشرق ـ فحتى يكون الإستر تاريخياً حقاً فإن عليه أن يأتي من الشرق (وسيدعم التضاد بين الذهاب والإياب هذه القراءة)، لا يمكن لهذه القراءة إلا أن تترك أثرها على «قانون التاريخ» الذي خرج به هايدغر ـ «ما ينتمي إلى الشيء هو أبعد الأشياء عنه» ـ ومنطق الغلو البياني القائم على «عدم الكينونة في الوطن» و«الصيرورة إلى الكينونة في الوطن»، فبحسب هولدرلن أبعد الأشياء عنا وأكثرها أجنبية ليست اليونان والإغريق ـ لأن هذا ما ينتمي إلينا ـ وإنما هو الشرق؛ وهو أبعد الأشياء عنا لأننا مقطوعون عنه بطبيعتنا الإغريقية، الميتافيزيقا والأنطولوجيا والإبستمولوجيا والأستطيقا الأغريقية التي تقوم عليها حضارتنا، فحين لا نكون في الوطن، حين نكون منفيين، فليس هذا بالعلاقة مع اليونان والإغريق، بل «بالعلاقة مع» الشرق. ولأن العلاقة بين الطبيعة والحضارة، بين ما ينتمي إلى الشيء وما هو أجنبي عنه (بكلمات أخرى: وضوح التعبير والصحو الجونوي من ناحية مقابل النار السماوية والحنان المقدس) هي بالنسبة إلى الشرق تماماً كما هي بالنسبة إلينا (وإلا فكيف كان من

الممكن أن تكون النار الشرقية طبيعية للإغريق بحيث تنتمي إليهم؟). إن عدم كينونتنا في الوطن أو منفيين بالعلاقة مع الشرق تعني ألا نكون في الوطن، أو أن نكون منفيين، بالعلاقة مع أنفسنا، فلم تعد المسألة إغريقية ـ هسبرية أو يونانية ـ ألمانية، بل هسبرية ـ مشرقية أو ألمانية ـ شرقية.

باختصار، نحن لسنا في الوطن ليس لأننا منفيون من اليونان، بل لأننا وعبر اليونان أصبحنا منفيين من أنفسنا: الشرق، مصر إلخ، فالأمر ليس هو أننا لسنا في الوطن، بل أننا لسنا في الوطن بالعلاقة إلى عدم كينونتنا في الوطن، أو بعبارة أفضل: الأمر ليس هو أننا منفيون (من اليونان مثلاً)، بل هو إننا منفيون من النفي نفسه (أي منفيون عن نفي الإغريق) كما قال بلانشو في كتابته عن كافكا.

ما ثمة عودة عن هذا النفي (من النفي)، ولا حتى عودة إلى عبارات (أو «قواعد») تاريخية مثل «هسبريا هي الشرق»، أو «نحن المشرقيين (أو المصريين)» إلخ. لأن هذه ستطابق بين ما لا يمكن أن يتطابق ـ مما سيجعل جميع أنواع الهوية الذاتية مستحيلاً ـ من أي حيثية أنطولوجية، بعض النظر عن أصوليتها. بعبارة أخرى: ثمة فصل جوهري بين الهسبريين والشرق، واليونان هي هذا الفصل، وتعريف أنفسنا على أننا مشرقيون سيعني ـ ثانية ـ أن نقلص ما هو شديد الأجنبية عنا إلى ذلك الذي ينتمي إلينا، أي المشرقي إلى اليوناني. سيكون هذا وكأننا نقول: «نحن موتى» ونعني بهذا موت جميع الإغريق ـ أي ذاك الذي هو طبيعي لنا وما ينتمي إلينا ـ أي في موت يمكننا أن نتعرف فيه على أنفسنا. إن القول بأن «هسبريا هي المشرق» أو «نحن المشرقيين» تعني موت المشرق ـ ذاك الذي هو شديد الأجنبية لنا ـ وهو موت لا يمكننا أن نتعرف على أنفسنا فيه لأنه ليس موتنا (أي موت الإغريق)، أي أن لا نكون موتى لأنفسنا، بل موت «آخر»: أن تكون ميتاً بالنسبة إلى شخص آخر، موت بدون موت.

هذه إحدى الطرائق التي يمكننا أن نقرأ فيها تحديد هولدرلن لجوهر الإنسان على أنه المهول والوحشي: هول التاريخي ووحشيته، والتاريخ كالوحش.

ملاحظة أخيرة

من الطرائق الأبسط في التعبير عن هذا هو اقتباس مقطعين من مقالة كتبها بول دومان تحت عنوان «أحجية هولدرلن» تعود إلى السنة 1970، وتظل ـ بالنسبة إلى من هو قادر على «القراءة» ـ إحدى أفضل المقالات عن هولدرلن. الاقتباس الأول هو بيان لسبب اجتذاب مشروع هولدرلن لنقاد أصحاب توجهات طوباوية أو أخراوية: «يؤدي تحويل توجهات هولدرلن الهيلنية إلى مشروع تاريخي حرفي إلى تفسير للواقع يطمئن له بعض النقاد: خلال حقبة من التاريخ الذي هو جزء

من حضارتنا كان الإنسان قادراً على أن يفكر في الألوهية على أنها حضور حقيقي لا تفصلنا عنها مسافاتُ تعالٍ وبُعْد. إذا كان هذا ممكناً بالنسبة إلى وعي إنساني لا يختلف جوهرياً عن وعينا، فإنه يترتب على ذلك أن غياب الألوهية التي نختبرها اليوم كحقيقة يومية مؤلمة، قد تكون مجرد مرحلة مظلمة عابرة بين مرحلتين من الوحدة، واحدة كانت في الماضي والثانية ستأتي يوماً ما»[1].

مع أن هذا الاقتباس لا ينطبق مباشرة على تفسير هايدغر، وليس بدون بعض الترجمة حتى يتناسب مع ذلك التفسير لمصطلحات مثل «الوعي» و«الاختلاف الجوهري»، فإنه قريب بما فيه الكفاية من قانونه حول التاريخ، عدم الكينونة في الوطن والصيرورة إلى الكينونة في الوطن إلخ، وإجابة دومان ـ أي هولدرلن ـ لا تقبل أي حلول وسط: «تبدأ الحكمة الحقيقية في معرفتها بقلة فعاليتها هي نفسها، فحين يتحدث هولدرلن عن إمكانية وجود لحظات مستقبلية من البهاء التاريخي التي يمكننا مقارنتها مع ما كانت عليه اليونان في الماضي، فإنها تترافق مع معرفته المسبقة بأن الناس سيعون إنجازات تلك المراحل فقط حين تتوقف عن الوجود وتصبح بدورها جزءاً من الماضي. لا شيء أبعدَ من هذا عن المشاريع التي ترى التاريخ إما كفشل أو خلاص أخروي».

إذا شئنا وضع هذا في إطار قراءتنا لمخطط هولدرلن: إذا كان لنا نحن الهسبريّين أن نكون طبيعة يونان أخرى ـ إغريق آخرين وآلهة إغريقية أخرى ـ فلا يمكننا فعل ذلك إلا من خلال موتنا، كما أن الشرق (أو المصريين) هم كذلك الآن، ليس بالضرورة موتى لأنفسنا بل بالنسبة إلى آخر. ستكون الحصيلة أن «اليونان» و«الإغريق» هو شيء نخترعه حتى لا نواجه هذا الموت الآخر: موت يذكرنا بأنه لم يكن ثمة إغريق قط أصلاً، وبالتالي فلم يكن هناك شرق ولا هسبريا (أو ألمانيا)، بل مجرد حركة وحشية مهولة من الامتلاء والاستنفاد تقوم فيها حركة التاريخ المهولة الوحشية[2].

[1]- Paul de Man،"The Riddle of Holderlin"،The New York Review of Books 15،no. 9 (19 November 1970): 47- 52.

[2]ـ لعل هذا يكون الاتجاه الذي يفكر فيه هايدغر في «رسالته إلى النزعة الإنسانية» حين يقول: «لم نكد نفكر بعد في علاقتنا الغامضة بالشرق، والتي عبرت عنها كلمات قصائد هولدرلن». من القراءات «الشرقية» أو «المصرية» لهايدغر –حيث تستخدم هذه المصطلحات بمعناها الهولدرلني- قراءة جاك ديريدا لهايدغر وتراكل في ندوة ربيع 1985 في مقالة:
Geschlecht2: Heidegger's Hand" in "Deconstruction and Philosophy ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago P ress,1 987).

هايدغر والدين

السفر في اللغة والسكن إلى جوار الله

ميرنا سامي [*]

تقترب هذه المقالة من واحدة من أعقد الإشكاليات في المنظومة الفلسفية لهايدغر. عنينا بها علاقة تلك المنظومة بالدين، وتالياً بالمنزلة التي تحتلها الثيولوجيا في الانطولوجية الهايدغرية.

تفصح المقالة عن سقوط الميتافيزيقا التقليدية الغربية في هاوية نسيان الوجود عبر إغفال التمييز الدقيق بين الوجود والموجود. كما تكشف عن ضرورة حفر سبيل معرفي مغاير يعيد للتفكير الفلسفي الغربي حيويته الميتافيزيقية. ولهذا وجب على الميتافيزيقا الجديدة التي أطلقها هايدغر، التفكير في الله انطلاقاً من فهم الوجود. وهوما يجعل الدين منطوياً في منظومته ولو لم يجهر بذلك.

المحرر

يعد الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر Martin Heidegger من أبرز الفلاسفة الذين أجروا تغييراً جذرياً للمفاهيم الفلسفية التقليدية التي قامت بترسيخها الميتافيزيقا الغربية. ولقد جاءت أفكار هايدغر لتعمل على إحياء ما نسِيَتْهُ الميتافيزيقا؛ لهذا فإن كثرة من المفكرين اختلفوا في الحكم على فلسفته؛ التي تعد لغته وتعبيراته المغايرة للتقليد المدخل الصحيح إليها. من أجل ذلك، حاول أن يتحاشى لغة الماضي بما فيها من عقبات تقف أمام فكره الفلسفي، متعقباً الكلمة حتى جذورها

*- باحثة في الفلسفة ـ جامعة القاهرة- جمهورية مصر العربية.

الأولى، لئلا تخسر معناها الأصيل. "فالإنسان بقدر ما هوإنسان يسكن إلى جوار الله". هذه العبارة لهيراقليطس يوردها هايدغر بشغف؛ ولكي يبث المعنى في هذه الكلمات ذكر الأقصوصة التالية التي حكاها أرسطوعن هيراقليطس: "تكلم هيراقليطس ذات مرة إلى قوم من الغرباء جاؤوا لرؤيته، ولاحظوه ـ وهم يقتربون منه ـ جالساً يتدفأ عند نار، فتوقفوا عن الاقتراب مندهشين. وعندما لاحظ هيراقليطس ترددهم شجعهم على الاقتراب منه قائلاً: "وهنا أيضاً الآلهة حاضرون". يفسر هايدغر هذه الأقصوصة ـ لقد كان حذرهم نابعاً من توقّعهم أن يجدوا المفكر الكبير محاطاً بالعظمة وغارقاً في بحار الفكر والتأمل العميق.

على الرغم من أن هايدغر يتنصل في كتابه "الوجود والزمان "مما أطلق عليه"صوفية الكلمة"فمن الصعب أن ينكر المرء أنه كان يسير في هذا الاتجاه في كتاباته المتأخرة، فليست اللغة مسكناً للوجود فقط، وإنما أصبحت تتخذ تدريجياً ذلك الطابع الذي ينسب إلى الوجود ذاته، ومن الطرق الواضحة التي تبدي فيها صوفية الكلمة عند ربط فهمه للحقيقة بالكلمة اليونانية A- Letheia التي تعني اللاتحجب، وكلمات كالتكشف والانفتاح وغيرها.

يستخدم هايدغر مفهومي "الغربة"، و"الألفة أوالسكن" من خلال تفسيره "أعمال هولدرلن الشعرية"؛ فالغربة تعبر عن موقف الإنسان الحديث في بعده عن الوجود، أما السكن فهو تعبير عن وقوفه بالقرب من الوجود. ففي الغربة نسيان الموجودات للوجود واحتجاب للحقيقة، فيصبح الموجود مجرد شيء ملقى به وسط الأشياء، وينتمي إلى عالم يغيب عنه "بعد القداسة".

لقد أدى سوء فهم الكثيرين للغته إلى سوء فهم معاني الإيمان والدين والإلهي لديه؛ بسبب الحكم عليه من منظور الرؤية التقليدية للغة، إلى تصنيفه ضمن"الوجودية الملحدة "وأصحاب "النزعة العدمية".

لكن هايدغر يرفض وصف فلسفته بالإلحاد، فيصرح في بعض أحاديثه "بأن فكره يهيِّئ طور "بعد القداسة " الذي يجب أن يسبق كل حديث عن الله أوالدين".

فهم الألوهة عبر فهم الوجود

لذا لا يمكننا إغفال "أثر البعد الديني" في فكر هايدغر، وارتباطه بالأنطولوجيا بدليل إطلاعه على كتاب "عن الوجود" ألفه "كارل بريج" الذي كان أستاذاً للعقائد (علم الأصول) بجامعة فرايبورغ 1896، ووجد هايدغر في نهايته نصوصاً عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو والإكويني

واللاهوتي اليسوعي الأسباني سواريز (1458 ـ 1617)، إلى جانب التصورات الأساسية في الأنطولوجيا، حتى أصبح هيكل الميتافيزيقا يتأسس على الجدلية بين الأنطولوجيا واللاهوت، بالإضافة إلى دراسته اللاهوتية التي تلقاها في معهد فرايبورج الأسقفي حتى عام 1909 التي كان لها دوراً فعالاً ومؤثراً في توجيه فكر هايدغر.

ويبدو أن الخلفية الدينية لفكر هايدغر ظلت مصاحبة وملازمة له ولم يتخل عنها، وهي تظهر في مؤلفه الأساسي "الوجود والزمان" 1927، فقد كان هذا العمل ـ ولوجزئياً ـ محاولة للتأكيد على خطورة وجودنا الملقى به في العالم، والقلق، والذنب، والضمير، وسقوطه، والموت، التي تحمل في ثناياها إيحاءات لاهوتية، لكنها ـ نوعاً ما ـ تحاول تحقيق الخلاص داخل العالم؛ لمواجهة السريان الزماني؛ الذي يدفع إلى السقوط ويؤدي إلى موت الإنسان في كل لحظة ويتحول إلى موت عام، متجاوزاً كل ذلك عن طريق الالتزام الأخلاقي والإيمان الأخروي[1].

إن تفسير إشكالية الوجود تهب فهم إشكالية الله عند هايدغر، وهذا المبدأ يظهر في ثنايا عبارته التي تندرج في مقاله عن ماهية السبب 1929 جاء فيها: "إن التفسير الأنطولوجي للآنية بوصفها وجوداً ـ في ـ العالم لا يحسم بمعنى سلبي ولا بمعنى إيجابي أن يكون الإنسان على صلة بالله أومتجهاً إليه، ولا مفر أولاً من الوصول إلى تصور كافٍ عن الآنية عن طريق توضيح معنى العلوم عن طريق هذا التصور يمكننا أن نضع السؤال الأنطولوجي عن طبيعة العلاقة بين الآنية والإله" (صفاء عبد السلام، ص 502).

يقصد هايدغر من خلال النص السابق أننا لكي نفهم إشكالية الله ينبغي – أولاً ـ أن نسمع ونفسر ابتداءً من حقيقة الوجود؛ ذلك لأن الوجود هومصير الفكر، وماهية ما هوالمقدس، وبالتالي أن نفهم ابتداءً من هذه الماهية، الألوهية التي نستطيع بفعلها أن نحدد مضمون فكرة الإله.

لكي يتم فهم وتفسير إشكالية الوجود يبدأ هايدغر بالتفسير الأنطولوجي للآنية بوصفها وجوداً ـ في ـ العالم Being – in – the – world، ولذا راح يقدّم تحليلاً فينومينولوجياً تأويلياً للدزاين Dasein متأثراً بالموروث المسيحي، سوى أن الحلول التي يطرحها ـ كما يخبرنا هانز البرت في "هايدغر والتحول التأويلي " بعيدة عن تصور الإله في هذا الموروث[2].

1 – السقوطFallenness: في كتاب "الوجود والزمان" Being and Time نلتقي بمفهوم من المفاهيم ذات البعد الديني وهو"الإسقاط "Projecting فالموجود البشري يقوم دوماً بعمليات

[1]ـ صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، منشأة المعارف، الأسكندرية، 2000. ص 50.
[2]ـ هانس ألبرت: هايدغر والتحول التأويلي، ترجمة: عبد السلام حيدر، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016.ص7.

إسقاط مستمرة؛ لأن ذلك يشكل جزءاً من وجوده، أي خروجه المستمر عن ذاته، فهو باستمرار يسقط ذاته على ما يحيط به. فقد استخدم هايدغر أنواعاً مختلفةً من السقوط مثل: إسقاط للذات، وإسقاط للوجود، وللفهم، وللإمكانات، وللمعنى، وللعالم، وللطبيعة[1].

2- القلق Anxiety: يربط هايدغر " القلق" بالسقوط، مثلما ربطه كيركيغارد بأصل الخطيئة الأولى؛ التي ناقشها في إطار القصة التي رواها سفر التكوين عن سقوط الإنسان، وتلك القصة ـ كما يفهمها كيركيغارد ـ التي تصف التطور في حياة كل موجود بشري، وهوالانتقال من البراءة إلى الخطيئة، وحالة القلق هي التي تجعل هذه الحادثة ممكنة، فأما ما يحدث في حالة السقوط في رأي هايدغر فهو أن الموجود البشري يهرب من ذاته، فهو يفقد نفسه في وجود غير أصيل مع الآخر وهو ما يسمى بال"هُمْ " They وفي الانشغال بشؤون عالم الأشياء. (المرجع السابق، ص 244).

مثل هذا التجافي عن دار الوجود جعل الإنسان الحديث كائناً بلا جذور، غريباً عن العالم وعن نفسه، ويتحرك في العدم. فعندما ينسى الإنسان حقيقة الوجود وسط خضم الموجودات ينفصم عن وجوده ولا يتكامل.

وتعبير هايدغر عن القلق الذي يؤدي إلى السقوط يستدعي الثوابت الإيمانية داخل المسيحية، ذلك بأن الانخراط في الملذات الدنيوية (التي تتمثل في الانشغال بشؤون عالم الأشياء) تجعل الإنسان المسيحي يسقط داخلها وينشغل في متاع الدنيا، وبالتالي لن يستطيع التحرر من الخطيئة والوصول إلى الخلاص الذي يتأسس عليه المعتقد المسيحي. ثم يعود هايدغر للقول إن القلق له أهمية بالغة بأنّه يجعل الإنسان ينتشل ذاته من حالة السقوط بالرجوع إلى ذاته، وتحقيق إمكاناته للوصول إلى الوجود الأصيل، ولكن في المسيحية فإن الوصول إلى الحقيقة وهي الإله الأعلى، لا يتكشَّف في حالة السقوط والانخراط في عالم الأشياء.

3- الارتماء: استخدام هايدغر لمفهوم "الارتماء" Geworfenheit هو للتعبير عن الوضع الوقائعي للإنسان؛ أي قد ينشأ الإنسان في الحياة أبيض أو أسود، غنياً أو محروماً، وليس هناك سبب معروف يُحتم عليه أن تكون الرمية على هذا النحو أو ذاك، إلا أن هايدغر يقول بوجود العناية الإلهية، فهي التي تحدد مثل هذه المسائل إلا أن ذلك يخص موضوع الإيمان، وهو ما لا يمكن أن يفسر فلسفياً (المرجع السابق، ص 277 – 278).

تأكيداً لما سبق، يرى هايدغر في حوار معه إثر الحرب العالمية الثانية أن من المحال" للفلسفة

[1]ـ جون ماكوري: الوجودية، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986. ص188 – 189.

أن تتجاوز فكرة الكينونة (ما يعنيه هنا هوالله)؛ كل ما يمكن للفلسفة القيام به هوالتفكير في الكينونة وممارسة "الهدم النقدي" للمفهوم الميتافيزيقي حول الإله، كما نُظِرَ إليه في الاتجاه الأنطولوجي"، ويمكن للفلسفة إعادة تمييز مفهوم الجوهر الإلهي عن تجربة الكينونة ـ فيما يرى كوكلر ـ وهذا ما قام به هايدغر في كتاباته المتأخرة [1].

4 – الموت Death: يعمق هايدغر مفهوم" الموت" بأنه يدخل في طبيعة ونسيج الوجود الإنساني؛ لأنه "يخرج" الإنسان من وجوده الحالي إلى وجود جديد حيث يكون في كل لحظة غير مكتمل الوجود (بوصفه تأسيساً جديداً له)؛ بهذا الفهم للمفهوم لا يستطيع المرء التحدث عن الموت بما هو"نهاية" للوجود الإنساني، وإنما بوصفه ولادة وإظهار من جديد للإنسان (بإثبات ذاته) كحالتي المسيح وسقراط، وهما مثالان كلاسيكيان يظهر الموت عندهما كقمة تتوج الحياة، وهذه الطريقة في معالجة الموت تحول انتباهنا من رؤية الموت كمجرد واقعة إلى الوعي بداخل نسيج الوجود الإنساني، بأن وجوده هو وجود ـ نحو الموت. فالموت كما قال الشاعر الألماني ريلكه Rilke: "إن في مشيتنا دائماً ما ينطق بأننا في طريقنا إلى الرحيل.. وهكذا نعيش لكي لا نلبث أن نتصرف مأذوناً لنا بالرحيل...... وربما كان عدم البقاء هوالمعنى الأوحد لهذا الوجود".

وهذا ما أكدته المسيحية في المعاني الثلاثية للموت؛ ففي البداية الموت الطبيعي هو نهاية الحياة العضوية، والموت الروحي الذي يعبر عنه الإنسان الخارج عن الإيمان المسيحي، وأخيراً هناك الموت الصوفي وهوالمشاركة في الحياة الإلهية التي تجري بالفعل خلال هذا الوجود الأرضي. وهذا ما عبر عنه هايدغر في كثير من المفاهيم "شبه الصوفية" مثل العلاقة الجدلية بين السماء والأرض......وسوى ذلك.

وهذا النداء المسيحي من داخل عبارة "إننا في الموت حينما نكون في قلب الحياة" بأن قبول الموت بأمانة هوعامل متكامل في الوجود الأصيل، وهذا ما يرتكز عليه الإيمان المسيحي إذ أن سقوط الإنسان في الخطيئة وغرقه فيها وعدم استطاعته الخلاص، يؤدي إلى موته في كل مرة يسقط ويغرق في الخطيئة (هنا يقصد الموت الروحي)[2].

[1]ـ هانس كوكلر: الشك ونقد المجتمع في فكر مارتن هايدغر، ترجمة: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2013 ص 74 – 75.

[2]- John R. Williams: (Martin Heidegger's Philosophy of Religion) Wilfrid Laurier university press،Canada. 1977 p. 105 – 111.

5 - الضميرConscience: يأتي "الضمير" ليستدعي ذات الموجود البشري من ضياعها وسقوطها في "الهم"، ولكن من أين يأتي النداء؟ إنه يأتي من أعماق وجود المرء ذاته، إنه نداء الذات الأصيلة التي تكافح لكي تولد، وإلى من يتوجه بالنداء؟

إلى الذات الساقطة غير الأصيلة، وما هو مضمون النداء؟ "النداء Call يخاطب بطريقة غريبة؛ هي التزام الصمت. وهو لا يفعل ذلك إلا لأنه حين ينادي الشخص الذي يتوجه إليه بالنداء، فإنه لا يناديه بالثرثرة الشائعة التي تتميز بال "هم" وإنما يناديه ليرتد به من هذه الثرثرة إلى الكتمان الذي تتميز به إمكانية الموجود البشري للوجود" (ماكوري، ص 306 ـ 307)، هكذا يطالبنا هايدغر باحتساب الأخلاق المتعارف عليها، والاستماع إلى صوت ونداء الضمير الأكثر عمقاً تأكيداً لعبارة "ينبغي علينا أن نطيع الله لا الناس".

ثالثاً – تجاوز مفهوم الإله في الميتافيزيقا

قام هايدغر بطرح "سؤال الوجود" في عمله الرئيسي "الوجود والزمان" ـ الذي يتأسس على التفسير الأنطولوجي للآنية ـ والبحث في خلفية سؤال الوجود؛ ينتقل المرء إلى المرحلة الأخيرة من فلسفة هايدغر"فلسفة الرجعة "kehre " التي تنتهي إلى فكر وجودي ـ تاريخي، وفي الوقت نفسه يحمل الفكر فكرة التجاوز التي يرى فيها هايدغر أنها ضرورية لتجاوز الميتافيزيقا[1].

لقد فسر هايدغر تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون على أنه تاريخ انحلال وتدهور؛ كان هايدغر يعتبر أن تفكيره الخاص (بحث تاريخي عن الوجود) ما هو إلا محاولة لتجاوز هذه الميتافيزيقا، للتخلص من العدمية Nihilismus (نسيان للوجود) التي تغلغلت في داخلها، والذي أدى بدوره لتجاوز فكرة الألوهية في الميتافيزيقا الغربية، وهذا لا يعني أن هايدغر ينكر فكرة الإله كأفق لخلاص الإنسان؛ وهويؤكد بقوله: "علينا أن نفكر في الله ابتداء من الوجود".

ويقصد هايدغر بهذه العبارة كما يلي:

1 - "أن الله ليس هو القيمة" وهوالتصور الذي ساد الفلسفة الغربية منذ عهد أفلاطون إلى نيتشه؛ أي أنه يرفض فكرة كون الإله إلهاً أخلاقياً كما يقول جون وليامز: "فإن اختزال مفهوم الإله باعتباره قيمة هوالموت الحقيقي للإله"[2]؛ لذا يرفض فكرة وجود الإله فقط من أجل غاية عملية هي تشريع القيم الإنسانية والأوامر الأخلاقية، وبالتالي يكون وجوده مشروطاً بوجود هذه الغاية، وهذا يقلل من قيمة الإله.

[1]ـ (هانز ألبرت، ص 7).

[2]- **Ibid ,.p. 97 – 101.**

هكذا يرفض هايدغر مجرد اختزال وتقليص الإله بمجرد الالتزام لتشريعاته الإلهية وأوامره ونواهيه الأخلاقية، ومجرد تأدية الشعائر والطقوس، ولكن تتكشف ماهية الإله في الحضور وتردد ندائِه والاستماع إليه.

2- "أن الله لم يمت"، وأن ألوهيته تحيا، وهي أقرب إلى "الفكر" منها إلى "الإيمان"، وتتلقى أصلها من حقيقة الوجود؛ أي أنه يرفض الفكرة المتضمنة في عبارة نيتشه "الله قد مات" التي أوردها هايدغر في كتابه"دروب الغابة" التي يفسرها بأن الله ـ في نظر نيتشه ـ ما هوإلا رمز لعالم المثل العليا؛ أي رمز لعالم القيم؛ لأنه الأساس والغاية النهائية لهذه المثل العليا.

وعلى هذا، فالله ـ في نظر نيتشه ـ يرمز إلى عالم الميتافيزيقا، والقول بأن الله قد مات معناه بأن العالم الميتافيزيقي قد فقد حيويته، وأصبح لا يعني شيئاً بالنسبة للإنسان، وانعدام المعنى ما هو إلا إعلان عن العدمية الميتافيزيقية التي أعلنها نيتشه بعبارته "إن الله قد مات".

3- "أن الوجود ليس هو الله" يعني هايدغر أن ثمة تناظر في التمييز الثيولوجي بين الله والموجودات ـ فبدون الاختلاف الإلهي لن يكون للموجودات معنى ـ وبين الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود. وهذا التمييز يؤسس لجميع الاختلافات في الموجودات، كما أن التمييز في حالة الوجود الحقيقي لا يتحقق إلا بوجود الإله. بناء على ذلك؛ يتجاوز مفهوم الإله الميتافيزيقي اليوناني ـ الغربي الذي كان ينظر إليه بوصفه سبباً وجودياً أعلى متعالياً: "بأنه التبرير الأعلى للكون هوالله"، فالإله ليس العلة الأولى وإلا كان مجانساً للموجودات التي يخلقها (صفاء، ص 505)، فالله الميتافيزيقي الذي ينطبق عليه هذه الصورة، لا يعد إلهاً؛ لأن تصوره كسبب أعلى كان بمثابة "قتل" الله، طالما تم إقحام الكينونة بمحتواها المادي في شكل أسمى ومتعالٍ للوجود".

هكذا سقطت الميتافيزيقا التقليدية في تناسي وإهمال السؤال عن الوجود، وبالتالي أدى إلى إغفال الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وكانت "هذه ضربة (ضد الله) لم تأتِ من الذين لا يؤمنون بالله فقط، وإنما أيضاً من المؤمنين وعلماء الدين الذين يتحدثون عن الأكثر وجوداً كوجود، دون التفكير في ما هي الكينونة ذاتها "[1].

[1]ـ ولأننا نبهنا الأذهان إلى قول نيتشه: «إن الله قد مات» أعلنوا أننا ندعوإلى الإلحاد، فما هوأكثر منطقية من القول بأن الذي يكابد «موت الله» في العصر الحاضر هوإنسان لا رب له على الإطلاق؟

«ولأننا تكلمنا في كل هذه الأمور ضد ما تحسبه الإنسانية مقدساً» اتهمنا بتعليم «عدمية هدامة غير مسؤولة»، فما هوأكثر منطقية من القول بأن الذي ينكر حقيقة الأشياء الموجودة والموجودات، يضع نفسه في صف «اللا وجود»، وينظر إلى «العدم» على أنه المعنى الوحيد للحقيقة؟

(8) هانس كوكلر: الشك ونقد المجتمع في فكر مارتن هايدغر.... ص 62 – 63.

لهذا يجب على الميتافيزيقا "التفكير في الله" بانطلاقها من فهم الوجود، واتجاهها لتفسير "الحقيقة كأساس للألوهية لمعرفة معنى الكائن الخالق" (كوكلر، ص 62 – 63)؛ أي إظهار التجربة الوجودية في مصدرها الأصلي، بالكشف عن حقيقة الوجود، والتزام الصمت ـ مؤقتاً ـ في ما يتعلق بالتفكير المتعلق بالله"؛ لأنها تصل بنا إلى معرفة الألوهية ومعرفة الله عن طريق حقيقة الوجود"[1].

من أجل ذلك، رفض هايدغر فهم وتفسير إشكالية الله على ضوء الميتافيزيقا التقليدية التي تقوم بتحديد وتأطير فهم الله.

رابعاً – تأسيس معنى الوجود بحضور الله

يرى هايدغر أن إظهار التجربة الوجودية تؤدي إلى فهم الثيولوجيا، وبالتالي تجلبنا إلى منطقة تكشف الإله؛ لذا تكشف الأنطولوجيا الأساسية في "الوجود والزمان" عن "ثيولوجيا" تتضح من خلال فكرة بأن "السقوط يصف الحركة نحوعالم الأشياء والأدوات والانغماس فيها، ولكن يأتي فعل الإنقاذ ما ورد مبدأه في عبارته: وحَه إلهٌ بوسعه أن ينقذنا"؛ الذي يعد تعبيراً عن اتجاه معاكس لحركة السقوط نحو"النجاة" و"الخلاص"[2].

فالمفاهيم الثيولوجية "الدينية" هي مفاهيم أنطولوجية متعالية؛ أي انها تكون محددة مسبقاً كمفاهيم قبل التجربة الوجودية، وهي تمتلك مضموناً أخروياً؛ لأجل ذلك قام هايدغر بالتمييز بين الثيولوجيا والفلسفة: "بأنها هي العلم الذي يشجع على الإيمان عن طريق الاعتقاد، ولا يحتاج هذا التأسيس لأي تعاليم فلسفية حول الله".

تمثل تلك المفاهيم الثيولوجية؛ أنطولوجية متعالية؛ أي متجاوزة وتمتلك معانيَ أخروية خالصةً، ومهمة الفلسفة هي فهم وانصهار للمفاهيم الثيولوجية "التجارب الأرضية" قبل المفاهيم الدينية (من شعائر وطقوس) التي تطبق وتمارس في تجربة الوجود الإنساني في العالم، ولكن ليس معنى ذلك أنها مؤسِسة للثيولوجيا.

هكذا يعطي هايدغر اهتماماً لإشكالية "الله" من المنحى الأنطولوجي "إن انفتاح الوجود في ذاته، يؤدي إلى تحرير تحجُّب الخلاص في الوجود، وانفتاح الخلاص على يد المخلص يجلبنا إلى حضور المقدس، وهذا الحضور يتيح كشف ضياء الآلهة، ويعتمد خبوّ وقوة التحجُّب والتكشُّف وفقاً لغياب أوحضور الله".

---

[1]ـ المرجع السابق، ص 65.

[2]ـ صفاء عبد السلام: الوجود الحقيقي...ص 505.

إذن الثيولوجيا Theology كامنة في أنطولوجيا هايدغر، لكن الأنطولوجيا Ontology ليست مؤسسة على اللاهوت حتى لا تندرج تحت الميتافيزيقا التقليدية التي تخلط ـ في رأيه ـ بين الوجود والموجود، وإنما معنى الوجود يتأسس على "الإله" ومتعلق به أي يتكشَّف وينفتح بفضل الإله، ومن خلال ذلك يَصُوغ فكرة "الخلاص" أو "النجاة"، الذي لا يتحقَّقان إلا بفضل الإله، بذلك يتجاوز فكرة "الإله الميتافيزيقي" القديم، ويجرده من أشكاله القديمة مع الإبقاء على معنى "تفرده بالقداسة"، لكن "النجاة" أو "الخلاص" لا يتحقَّقان لنا إلا بالتفكير الخالص الذي يحمل في داخله ويصاحبه "التصميم" لتحقيق هدف النجاة، لتجاوز السقوط بأداء العمل الصالح ولكن بإرادة ذلك، وليس معنى ذلك فقط أنّ التفكير بالإله ضروري، وإنما هو دوماً التفكير بفضل الإله الذي يساعدنا على الخلاص من السقوط، ويجلبنا إلى حالة حضور الإله وانفتاحه، الذي يجعلنا نفهم حقيقة وجودنا وذواتنا، وهذا يعبر عن مغزى طريق التفكير الطويل عند هايدغر. (صفاء عبد السلام، ص 505 – 506).

يؤكد هايدغر على معنى الخلاص نفسه "بحرية التفكير". في كتابه "الطريق إلى اللغة" On the Way to Language يقول: "بدون الملاذ اللاَّهوتي لم أكن لأصِل إلى طريق التفكير"، فالنجاة "بالسماح للتفكير" ليست النجاة من حالة راهنة، وإنما هي نجاة من حالة مستمرة. فنحن دائماً في حاجة إلى إله كي نتمكن من التفكير؛ فالتفكير بما إنه خاصية تميز الوجود ـ أوبالأحرى ـ هوعلاقة الوجود بالموجود الإنساني، إلا أنه ـ في الوقت نفسه ـ هومهمة تجاوز الطبيعة الإنسانية. (المرجع السابق، ص 506).

يصبح على الفكر القيام بمهمتين جدليتين مزدوجتين، فهو فعل للوجود من جهة، والإنسان من جهة أخرى، فالجانب الإنساني يتلقى التفكير تلقّياً خالصاً "فنحن لا نسعى إلى التفكير، وإنما يأتي إلينا التفكير"؛ لأن التفكير هو"اختبار الإله لهبة الوجود الذي يمنحها للوجود الإنساني"؛ لذا تعد تجربة التفكير الحقيقية شرطاً يمكِّنُنا من ملاقاة الإله". يضيف هايدغر في هذا الخصوص: "لا يعتبر الله إلهاً حياً إذا لم نضع مسبقاً حقيقة الله موضع التساؤل"؛ أي عدم نسيان الحقيقة (حقيقة الله) وإغفالها؛ لأنها هي طريق النجاة والخلاص التي تتأتى بكشف وانفتاح الطريق إلى التفكير الذي يقوم بمهمته وهي فهم أشكال التجلي والظهور الممكن للكينونة (المطلق)؛ لفهم الحقيقة المعطاة (توهب) من خلال الله؛ لأن الإنسان لا يستطيع تجاوز أفقه التاريخي والزماني لفهم الأفق التاريخي والزماني "إلا بدخول الله والآلهة تحت ضوء وانفتاح الوجود"[1].

[1]ـ مارتن هايدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ ـ هلدرلن وماهية الشعر، ترجمة: فؤاد كامل محمود رجب، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974. ص 38.

إذن الثيولوجيا هنا تتأسس على الفعل لا على النظرية؛ أي على الوجود الإنساني الذي يمارس فعل التفكير، وبالتالي فهي عملية لا تنفصل عن طبيعتنا البشرية، وبها نتحرر عن طريق الإله.

يتضح من ذلك، أن التفكير هبة الوجود الذي يمكنه أن ينقذ الآنية من الانزلاق مع الموجود، وعلينا أن نشعر بالعرفان لهذه الهبة Giving.

خامساً – العلاقة الجدلية بين الوجود والمقدس / الألوهية / الإله (الله)

بالابتداء من حقيقة الوجود يبدأ التفكير في ماهية المقدس، فالإنسان الذي يبتعد عن الوجود، ويستغرق في نسيان ماهيته، إنما يتحرك بعيداً عن "المقدس" الذي يحتاج إلى حقيقة الوجود؛ لأنه لا ينفتح إلا من خلالها؛ أي أن التفكير في إنارة الوجود يمهد للمدخل للمقدس من خلال "نور الوجود"؛ لأن "التفكير ابتداء من حقيقة الوجود يعني التفكير في ماهية المقدس، والتفكير ابتداء من ماهية المقدس تجعلنا نفكر في الماهية الإلهية، وفي ضوء التفكير في هذه الماهية يمكننا النظر في ما يمكن أن تعنيه كلمة (الله) "؛ أي أن تفكير هايدغر في "المقدس" وفي "الألوهية"، و"الإله أو الآلهة"، يؤول إلى تكشُّف "الحقيقة بوصفها إنارة للوجود"[1].

فمن الملاحظ أن السؤال عن "المقدس والألوهية والإله" في نطاق إنارة الوجود، يرتبط بفكرة مدى "قرب الإله وغيابه"، فالقرب من الوجود أو البعد عنه، والتفكير في حقيقته، يمكننا من التفكير في ما تعنيه كلمة الله[2].

وجدلية قرب الإله وغيابه تتأسس على مدى الانتماء والغربة عن الوطن والسكن؛ فالتعبير عن المقدس يتم من خلال الانفتاح على تجربة معرفة الإله والخالدين.....عن طريق السؤال عن "وطن" الإنسان وماهيته الذي يكون مرتبطاً بالسؤال عن ماهية الإله. وقد تغنى هولدرلن "بالوطن" في أكثر من قصيدة (ومنها قصيدة "التجوال") الذي يقصد به القرب من الأصل؛ أي الوجود. والشعر هو القرب من هذا الأصل؛ لأنه يعبر عن فرحة القرب من سِرِّه الذي يتجلى ويحتجب. هذا الأمر نفسه يتردد صداه في قصيدة "العودة إلى الوطن"؛ فمن استنارة الوجود من جديد، يتضح "المقدس" البعد الذي يتجسد فيه بُعْدَي الألوهية والإله[3].

---

[1]ـ صفاء عبد السلام: الوجود الحقيقي... ص 504.

[2]ـ (صفاء عبد السلام، ص 508).

[3]ـ صفاء عبد السلام جعفر: علاقة الجوار بين الشعر والفكر / أنطولوجيا اللغة عند هايدغر، أوراق فلسفية، العدد التاسع، القاهرة، 2004. ص 223 – 224.

تستدعي الحاجة للسؤال عن الإله؛ لأن "زماننا هو زمان الحاجة؛ لأنه لم يعد يوجد آلهة ـ كما قال نيتشه ـ ولم يأتِ بَعْدُ الإله الجديد، ذلك لأن زماننا تناسى وأهمل السؤال عن معنى الوجود، ولا مفر من البحث عن معناه؛ لأن هذا الطريق هوطريق عثورنا على هويتنا، وبه نتصل بذواتنا، وننفتح على الوجود، ونحتفظ بقربنا منه.

لكن يمكننا التفكير في الإله "بالتفكير" و"الشعر" والاستعداد لانتظار ظهور الإله أو أفوله، وأن نوقظ في أنفسنا الاستعداد لهذا الانتظار، بسبب ظهور هذا "الغياب"؛ لأن الطبيعة تحب أن تختفي " كما يقول هيراقليطس[1].

تدعونا هذه العبارة التي فسرها هايدغر هنا إلى الانتظار كما دعانا ـ أيضاً ـ هولدرلن؛ لذا تحدث هايدغر عن " التفكير في ما هو آت"، وأن نترك هذا التفكير يتسلل إلينا خُفية. يرى هايدغر أن السؤال"من هو الإله؟"من أصعب الأسئلة؛ لأننا لا نستطيع أن نصل إلى الإله بسبب طريقتنا القاصرة في الحديث عنه، ويدفعنا هايدغر إلى طرح التساؤل بالطريقة الصحيحة والدخول إليه من المدخل الصحيح وهو: "ما هو الإله؟"، وهذا يشير إلى بعد القداسة والمقدس في تفكير هايدغر المتطور، الذي يقول في هذا الصدد: "ضياع بُعْد القداسة والمقدس هو الآفة الحقيقية لعصرنا".

مهمة الشاعر تسمية المقدّس

المقدس The Holy – كما يعني هايدغر – هوالمجال الأساسي الذي تظهر فيه الألوهية ورُسُل الآلهة (الإله)، "فنداء الوجود "يتردد في بعد المقدس الذي يتخذ صورة "إرسالات المصير"، وفيه يكشف المقدس عن ذاته، ويحتجب ويتجلى في صورة "سرّ"[2]".

هنا تأتي مهمة الشاعر بتسمية المقدس؛ أي يتم التعبير عنه من خلال الكلمة؛ لأن الكلمة الشعرية تقوم بالكشف عنه بإحضاره إلى "نور العالم " بالكلمة، ويحتجب عند الاستغراق في الموجودات. هكذا يدخل الشاعر بتسمية المقدس في علاقة فريدة معه، ويخبرنا عن مستقره، وعن الإشارات التي يرسلها إلى البشر.

يخبرنا هايدغر أن الشعر هو العملية الإبداعية التي يتوجه فيها الوجود ونداؤه إلى الشاعر، ويقوم الشاعر بترجمة هذه الرسالة في "كلمات"، يقوم الشاعر إذن بدور "الوسيط" بين المقدس ورُسُل الربوبية من ناحية، والفانين أو الشعب من جهة أخرى، فهو يتلقى الهبات السماوية من

[1]ـ المصدر نفسه: ص322.
[2]ـ المصدر نفسه: ص322.

أجل الشعب، والشعر هو الوسيلة التي يتحدث بها المقدس عن ذاته إلى الفانين، ولكن الفانين غالباً ما يعجزون عن الإنصات إليهم اللهم إلا الصفوة من المفكرين التي تكون مستعدة لتلقي الكلمة الشعرية، فضلاً عن أن تلك الكلمة سرعان ما تفقد معناها وما فيها من عمق ما لم يتلقَّها المفكر برعاية واهتمام، وما لم تتأصل لدى الفانين. فالشاعر الذي يتلقى إشارات المقدس Signs ورسل الربوبية، ليجعل منها بعد ذلك كلمات يخاطب بها الناس؛ هذا "الالتقاط" عبارة عن "تلقٍّ" أو"هبة" يتكشف فيها المقدس، وبالتالي الألوهية من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن تأسيس الوجود مرتبط بإشارات الآلهة؛ لأن الإشارات الإلهية تجلب الوجود للحضور في منطقة ضوء المقدس. هكذا تستمد الكلمة الشعرية قوتها ومعيارها من المقدس والألوهية (المرجع السابق، ص 622). فالشاعر عند هايدغر هو القادر على تسمية المقدس، أما "المفكر" فإنّه يؤكد على الكلمة الشعرية؛ أي يحافظ ويصون حقيقة الوجود التي يسميها الشاعر من خلال الكلمة.

يظهر بُعْد الألوهية بإشاراتها التي ترسلها، في ومن خلال المقدس، فيتبادر إلينا تساؤل هام عما لو كان ممكناً تأسيس الألوهية على الوجود؟

يجيب هايدغر بأننا يمكننا الوصول إلى أنقى صور الوجود في لغة الشعر؛ ولذا فمهمة اللغة هي أن تجعل الموجود وجوداً منكشفاً في حالة فعل؛ لهذا أورد هايدغر شذرة من شعر هولدرلن يقول فيها: "لقد تحدثت إلى الألوهية ولكنكم نسيتم جميعاً أن بشائر الثمار (الإشارات والحقيقة) لم تخلق للفانين، وإنما تنتسب إلى الآلهة، فلابد أن تتخذ الثمرة طابعاً أكثر انتشاراً؛ لكي تصبح من خيرات الفانين "[1]؛ أي لكي يتم ذلك لابد من الاستماع والإنصات لنداء الآلهة الذي يتردد في الوجود، غير أن الآلهة لا يوجهون ـ في الوقت نفسه ـ إلينا نداءَهم، إلا إذا وضعونا رهن ندائهم، والكلام الذي يسمي الآلهة هوجواب على هذا النداء، وهذه المهمة التي يقوم بها الشاعر، وأصبح الاستماع إلى هذا الجواب مسئولية الحفاظ عليه وصونه.

إذن فمفهوم الله متضمن في تجربة الوجود، لكنه ـ في الوقت نفسه ـ يحتجب في التفكير الميتافيزيقي. هكذا جاء هايدغر ضد التحديد المسيحي لوجود الله، والذي كان متفقاً مع كثير من المفكرين المسيحيين مثل المعلم إيكهارت[2] Meister Eckhart الذي ميز الإله عن المعبود،

[1]ـ مارتن هايدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟. ص 145.

[2]ـ هو صوفي ألماني دخل في سلك النظام الدومينكاني منذ فترة مبكرة من حياته، درس في كولونيا وباريس، وأصبح كاهناً عاماً لمنطقة بوهيميا ثم ذاع صيته في ألمانيا حتى ليعد مؤسس التصوف الألماني، لا يعتمد تصوفه على اللاهوت أو التأمل الميتافيزيقي فحسب، بل على تفسير للتجربة الصوفية الشخصية.

ورفض مفهوم الله الدوجماطيقي العقلي، ويذكرنا بالإله عند بول تيليتش الذي تجاوز كل تأليه.

يعيد هايدغر إعادة بناء للصورة الثيولوجية القديمة عن الله، بتفسير الإلهي في ضوء مفهوم الخلاص، ثم يأتي هايدغر بتفسير معنى الإلهي في ضوء شرح أبيات هولدرلن: "إن الإلهي هي الرسل الملوِّحة بأيديها للألوهية، ومن خلال تكشفه يتجلى الله في جوهره، وهو جوهر لا يمكن مقارنته بجوهر الموجودات الأخرى"[1].

يأتي هايدغر لينفي عن "الله "كونه مباشراً"، وليس في مستطاع أحد أن يصل إلى المباشر مباشرةً؛ لذلك يرسل الرسل التي تستقبل الإشارات الإلهية، وبالتالي يتلقاها الشاعر كهبة تمنحها الرسل[2]، هذا يدل على اهتمام الآلهة بالموجودات الإنسانية والموجودات ورعايتها لهم الذي يدل على العناية التي لا تغفل عن موجوداتها، وبالتالي تحاول انتشالهم من لحظات السقوط، ولكن هذا يتطلب ويتأسس على الاستماع والإنصات الجيد للنداء، وهذا يدلّ على الثوابت الإيمانية في المسيحية التي تغلغلت في التفكُّر الشعري لهايدغر.

يفهم هايدغر ما هو"إلهي" كجزء لا يتجزأ "للعالم" كلحظة كمال الوجود، فالإلهي الذي يرمز ـ لديه ـ "بالبعد المخلص" للوجود، الذي يرسل الله نفسه إليه عن طريق الإلهي: "أي عن طريق الرسل التي تلوح لنا بالألوهية، هنا يتجلى الله من العالم المقدس لهذه الأخيرة في وجوده الحاضر أوينسحب ليحتجب"[3].

بناء على ذلك، يمكن القول إن إشكالية الله في فكر هايدغر واضحة المعالم، ولا يمكن أن تطرح إلا في ضوء إشكالية الوجود؛ أي أن بحثنا في ماذا تعني كلمة "الله " تدفعنا إلى البحث في العلاقة بين الفلسفة والدين بطرح فهم إشكالية الله في ضوء تفسير إشكالية الوجود، والتي بدورها تكشف حقيقته في ضوء إشكالية الله.

يرى كوكلر أن "إله الوجود ـ عند هايدغر ـ لا يمكن معرفته إلا في ضوء حقيقة الوجود ذاته التي يقول فيها: "إن حقيقة الوجود......التي من خلالها يصارع الإنسان جدلية العالم والأرض....ومن هذا الصراع يواجه الإنسان وجوده تجاه الله، وهويقوم بتجربة وجوده" (كوكلر، ص 86)، ولكن يهتم هايدغر بالوجود كحضور، وأن مهمة الفكر واللاهوت (لأن اللاهوت دافع عن الله كعلة أولى

[1]-(15) Benjamin D. Crowe (Heidegger's Religious: destruction and authenticity)،Indiana university press،2006 p. 16.

[2]ـ مارتن هايدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟.ص 17 .

[3]ـ هانس كوكلر: الشك ونقد المجتمع..ص 73 - 74.

أسهم في مجيء إله الفلاسفة) هوالتحرر من صورة إله الفلاسفة للاقتراب من الله الحقيقي بالسؤال عن الوجود.

نستنتج مما سبق أن هايدغر حين جمع بين تعدد الآلهة الثيولوجية وبين طريقة التوحيد المسيحية، كان يريد تقديم فكرة "الله" كتجلٍّ لمطلق محتجب يختلف أنطولوجياً عن الوجود" (المرجع السابق، ص 27)؛ لذا جاءت المسيحية استكمالاً لما عجزت الفلسفة اليونانية عن التفكير فيه واستيعابه سواء من أفلاطون أو أرسطو؛ لأن "آلهة الإغريق ليس لها أي علاقة بالدين"فلقد كانت آلهة اليونان أسطورية فلسفية، ولا تلزم الإنسان بأيّ إلزام؛ ولهذا لم تفكر في المقدس[1].

هكذا يؤمن هايدغر بفكرة أن المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية، وقد كانت هذه الإشكالية حافزاً لظهور محاضرة "فينومينولوجيا الدين" 1923 Phenomenology of Religion التي يستعرض فيها أن تجربة الألوهية ليست في متناول الفلسفة، وتفكيره حول الوجود يُظهر تجربة غياب الله وشعوره به، لكن الله يكون معطى فينومينولوجياً للتجربة الدينية، وهذا ما دفع بتفكير هايدغر للتحرر من التراث، وأيضاً التحرر من العقلانية والمنطق المرتبطين بهذا التراث، ومن ثم فتتاج فكره أقرب إلى الشعر الذي لا يخضع للتراث.

هذا هو سبب رجوع هايدغر إلى الشعر كبحث عن تجربة الألوهية، والأخذ به ـ في الوقت نفسه ـ لأهمية وجودية، التي تتكشف فيه مهمة الإنسان بمجرد "دخول الله والآلهة تحت ضوء وانفتاح الوجود، لكن ليس من مهمة الإنسان السؤال هل يدخل وكيف يدخل الله - كما يقول في محاضرته ما الميتافيزيقا؟ - الطبيعة في نور الوجود؟ فهذا ليس من شأنه، فالإنسان ما هوإلا "راعٍ للوجود"وحسب؛ ولكي يكون الإنسان راعياً حقيقياً للوجود يجب المحافظة على العهد الرباعي الذي صرح به هايدغر في "فكر العهد (الحدوث)".

سادساً- سكن الوجود لرعاية العهد مع الله

تناول هايدغر في محاضرة "الزمان والوجود" الوجود بوصفه هبة، وعطاؤه هوالتفكير في حقيقة الوجود، ومن بين معاني العطاء (الحادث أوالحدوث) Ereignis إذ يتأسس هذا الحدوث على مدى علاقة الانتماء بين الوجود والزمان بأبعاده الثلاثة (المستقبل والماضي والحاضر)؛ وبجعل هذا الانتماء ممكناً يرجع إلى مدى قرب الوجود الإنساني من السكن؛ لأن هذا السكن هوالاقتراب

[1]ـ عبد الجبار الرفاعي: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد. 2014 ص 382.

من حقيقة الوجود التي تنفتح وتلقي الضوء على ما هو مقدس الذي يؤدي إلى الانفتاح على ما هو إلهي، ومن خلاله يتجلى الله.

معنى انتماء الوجود الإنساني للأصل وهو الوجود حيث انتماؤه، بالتالي إلى رباعية العالم؛ أي يتواصل ويدخل في مجال تكشف العلاقة التي تجمع بين الإنسان والإله والأرض والسماء؛ لأن الحادث هوالمجال الداخلي الذي يتواصل ويتلامس وربط تكشف وجوده بالتواصل مع الله.

يصرح إسماعيل مهنانة: "بأن معظم شراح هايدغر اتفقوا على أن سنة 1936 هي بداية ظهور فكرة الحدوث كمعنى من معاني العطاء التي يهبها الوجود: "فهوحدوث الالتقاء بين الوجود والزمان في إضاءة الموجود الإنساني، فمن مسئوليته وواجبه القرب من الوجود بوصفه حارساً للوجود لعدم الانطفاء والسقوط في صمت الموجود، وإنما يجب عليه الحفاظ على تلقٍّ لهبة الوجود إليه، ويظل منتظراً لتلك الهبة من داخل هذا الانفتاح الحر"[1]. ففي محاضرة ما الميتافيزيقا؟ يصرح هايدغر: "لكن السؤال عن كيفية دخول الله في نور الوجود ليس من مسؤولية الإنسان؛ لأنه ما هو إلا راعٍ للوجود "وحسب، ولكي يحافظ الإنسان على تلك الرعاية، يجب عليه المحافظة على الانتماء والقرب من الوجود.

من هنا يؤسس هايدغر إتيقا (أخلاق) مسؤولية الإقامة (السكن) التي يتحمل مسؤوليتها الموجود الإنساني: "لأن في السكن تقيم الأشياء، ويكون فيه رعاية للوجود التي تكون مهمة المستقبلين، وتلك هي مهمة الشاعر الذي يتلقى ويستقبل إشارات الآلهة في البعد المقدس ويسميها بالكلمة في قصائده التي تفسر ـ في نفس الوقت ـ صوت الشعب، وتلك المهمة تتم داخل هذا التلامس والتواصل الرباعي للعالم بصيانته والتي تظهر في: "إنقاذ الأرض، استقبال السماء، انتظار الإلهيين، قيادة الفانين، وهذه الرعاية الرباعية هي الماهية البسيطة لمفهوم السكن "[2].

يعلن هايدغر في مقالته "من تجربة التفكير": "بسبب وصولنا إلى الآلهة متأخرين جداً، ووصولنا مبكرين جداً للوجود الذي يعتبره الإنسان بداية قصيدته "[3] هذا أدى إلى انغلاق الأرض للسماء، وبالتالي تحجبت وانغلقت السماء، ولن ترسل السماء إشاراتها ونداءها، وهذا يؤدي إلى غياب الإله وأفوله، وعدم ظهور الماهية الحقيقية لله.

[1]ـ الرفاعي: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مصدر سابق ص388-389.

[2]ـ عبد الجبار الرفاعي: تمهيد لدراسة فلسفة الدين. ص 388 – 389.

[3]ـ هانس كوكلر: الشك ونقد المجتمع. ص 83.

لكن تظهر مهمة الشاعر الذي يتلقى هذه الإشارات ويستمع لنداء الآلهة، حتى تتكشف السماء، وبالتالي تنفتح الأرض على السماء، "باعتبار الإنسان يشغل مكاناً هاماً في تجربة الوجود، وبالتالي يشغل مكاناً في تجربة الألوهية الذي يظهر فيها بصفته الوجودية "التي لا تتم إلا من خلال الإنصات لنداء الألوهية الذي يتردد داخل الوجود.

لهذا يترجم هايدغر مدى اعتماد ما سبق على جدلية العلاقة التي تتم بين القرب والبعد من السكن (الوجود) التي تؤدي إلى مدى انكشاف وانفتاح أو انغلاق العلاقة الجدلية التي تتم بين الوجود والله من خلال قوله: "بصدد القرب من الوجود: نستطيع أن نسأل ما إذا كان الظلام سيظل منتشراً على العالم أم أن نور المقدس سيشرق عليه مرة أخرى، وأن عهد التجلي الإلهي والإشراق سيصبح من جديد أمراً ممكناً أوكيف يتسنى للإنسان الحديث أن يتساءل عما إذا كان الله قريباً أم مبتعداً عن العالم، أو كيف يتسنى له ذلك وهو يرفض التفكير في هذا النطاق الذي فيه وحده يمكن لهذا السؤال أن يُسأل، وهذا النطاق هو المقدس، بما إنه (المقدس) هو البعد الوجودي للألوهية؛ أي بعد الله يظهر من تلقاء نفسه عندما يضيئه ويكشفه الوجود من قبل بالانتظار والاستعداد له، عندها يُعرف على حقيقته".

تلخيصاً لما سبق، يتموضع الإلهي "باعتباره أعلى وجوداً " خارج إطار الواقع، وبالتالي خارج دائرة الفرق الأنطولوجي، الذي يعكس شعاع المعنى الجوهري لعلاقة غير مادية هي أساس للعالم، لذا ذهب هايدغر بهذه المعاني لتتوافق مع حاجة الإنسان المعاصر لمأمنٍ ما الذي ينعكس في مفهوم "الخلاص" و"النجاة" كمفهوم ثابت من الثوابت الإيمانية التي ترتكز عليها المسيحية.

سابعاً ـ الخاتمة

يتضح مما سبق أن هايدغر يعتبر نفسه ثيولوجيًّا مسيحيّاً، وهذا يتضح عندما أرسل خطاباً شخصياً إلى كارل لوفيت Karl Lowith أحد أصدقائه في عام 1921 م قال فيه ما يلي: "لعل من أفدح الأخطاء أنك وبيكر Becker قد جعلتماني أسوة بفلاسفة من أمثال نيتشه كيركيغارد وغيرهما، ويمكنني القول بأنني لست فيلسوفاً، بل إنه لا وجه للمقارنة بيني وبينهما لأنني ثيولوجي مسيحي"[1].

ويشير هذا الخطاب الهام إلى ما يلي: إن الدافع العميق المحرك لهايدغر في طريقه الفكري هو"الثيولوجيا "Theology: بدليل اعتبار نفسه ثيولوجياً مسيحياً، ويعني ذلك أن جميع الأسئلة التي

[1]ـ صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي. ص 509.

يطرحها تهدف إلى التحرر من الثيولوجيا بمعناها التقليدي التي نشأ عليها، وذلك كي يمكنه أن يكون مسيحياً بحق، فهو يريد أن يتخذ مهمة جديدة للاهوت في مقابل المسيحية اللاهوتية السائدة، ولقد ساعده في ذلك ـ على حد قوله ـ ما تعلمه من مذاهب في كلية اللاهوت بجامعة فرايبورغ.

هذه المهمة الجديدة تتلخص في "الدعوة إلى الإيمان وحمايته "وهذه العبارة التي سمعها "غادامر" في عام 1923 م في حوار مع هايدغر عن الثيولوجيا بوصفها مهمة للتفكير، وتبين له أن الآنية الوقائعية المهمومة بإشكال الوجود هي البداية الصحيحة لتحقيق هذه المهمة، فهي الموجود "السائل" عن معنى الوجود[1].

صفوة القول، إن "السؤال عن الوجود" الذي جاهد هايدغر دوماً في سبيل إثارته، ومحاولة الإجابة عليه ليس ـ في النهاية ـ سوى "السؤال عن الله"، وهذا يعتبر رداً لمن قاموا بوصف فلسفة هايدغر ذي اتجاه إلحادي.

وهذا يتعارض ـ في الوقت نفسه ـ مع من وصفوا فلسفته بأنها عقلانية صوفية، لكن هذا يعد ـ أيضاً ـ تجنياً على فلسفة هايدغر بوصفها واختزالها بالعقلانية والصوفية؛ لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق ولا صلة لها بهذه المواقف الأحادية؛ لأن العقلانية والصوفية في رأي هايدغر موقفان فلسفيان متحيزان حيث يعلن أن فلسفة الوجود تختلف عن التصوف؛ وذلك لوجود تعارض بين الاستغراق في سلبية الحالة الداخلية التي تنتج عن اتحاد النفس بالإله، وبين التأثر الوجداني وارتباطه بالقلق عند هايدغر[2].

وبرغم تنصله من وصفه "بصوفية الكلمة" التي تتردد في ثنايا كلمات دربه الذي اتخذه للسؤال عن الوجود من قبيل: "الانكشاف، التحجب، الانفتاح، التواصل الرباعي للعالم، والتجلي والحضور وغيرها، مما يدل على التأثير الديني المسيحي؛ الذي تتردّد أصداؤه في مؤلفاته، لكن صوفية الكلمة لا تعني ـ بتاتاً ـ ولا تقارن بولوج هايدغر في حالة صوفية يدخلها العابد أوالزاهد باتحاده مع الجوهر الإلهي، لكنه يقوم بترجمتها بعمق الكلمات التي تنحومنحى صوفياً، وتتخذ جانباً من التجربة الصوفية؛ لكن تعتبر فلسفته قدمت هبة (كما يصف الوجود) بإنارة الطريق لسالكيه للوصول للإلهي والتحرر من السقوط والوصول إلى الخلاص المسيحي.

[1]ـ (المرجع السابق، ص 509).
[2]ـ (المرجع السابق، ص 502).

على الرغم من ذلك، لم يقدم لنا هايدغر بعد كل ذلك ما يعنيه الله على مستوى تجربة الوجود، كما تتضح بتساؤلاتنا التالية:

كيف يوجد الإلهي في تجربة الوجود؟ هل يوجد في الوجود ذاته، أم فيهما معاً؟ هل يمكن فهم الإلهي بإحلاله في الوجود أم لا؟

لكن هايدغر لم يقدم أي إجابات واضحة، وإنما قدم لنا إشارات موجزة لا نستنتج منها أي حلول، وإن ما قدمه ما هوإلا مجرد كيفية السير في طريق الإلهي فقط، ويمكن إرجاع ذلك إلى انشغاله الدائم والملح عن سؤال الوجود المحرك الخفي لتوجهه الفكري، وبرغم أن إشكالية الوجود تعد مدخلاً لإشكالية الله (الدين).

وكما يقول غروندين: "نجد أن كل الفلسفة الهايدغرية تبدو تأملاً دائماً للانفتاح على سر الوجود".

لقد جانَبَ هايدغر الصواب عندما اعتبر أن الأوامر والالتزامات والشعائر والطقوس الدينية تقلل من قيمة الإله، وإنما هي التي تحافظ على دور التواصل والتلامس الذي يحدث كما عبرت عنه بحوث التواصل أيضاً بين التجميع الرباعي للعالم وكيفية الحفاظ عليه، إلا أننا نوافقه الرأي بعدم اختزال الله لمجرد قيامه بغايةٍ ما هي تشريع الأوامر والالتزامات الأخلاقية، ثم ينتهي دوره، وهذا ما قد أجاب عنه هايدغر عندما قام بالرعاية للتجميع الرباعي للعالم بحسن اتصال الأرض بالسماء والحفاظ عليه؛ لعدم انغلاق وتحجب السماء وإتاحة الفرصة للأرض لسماع صوت الله في ندائه وإشاراته التي يهبها للوجود.

نظرية الوجود بين الوجودية وأصالة الوجود

دراسة مقارنة بين هايدغر وملا صدرا

حميد رضا آية اللهي[*]

مع الفلسفة الوجوديّة تحوّل الاهتمام من نظريّة المعرفة والبحث الفلسفي المعرفيّ، إلى الاهتمام بحاقّ الوجود؛ أي الاهتمام بالوجود ذاته. وقد أدّى هذا التحوّل إلى دخول الفلسفة الغربيّة في مسار مختلف وترك بصمات عظيمة الأثر على هذه الفلسفة. كما إن الفلسفة الإسلامية طرأ عليها أمرٌ مشابهٌ مع التحوّل الذي أحدثته مدرسة الحكمة المتعالية؛ حيث تحوّل مركز الاهتمام إلى الوجود بعد ما كان الهمّ الفلسفيّ همًّا ماهويًّا يحصر اهتمامه بالتفسير الماهويّ للوجود. وتكمن أهميّة هذا التحوّل في الأثر الذي تركه على مسائل الفلسفة كلّها. ويبدو في النظرة الأوليّة أنّ المسارين متشابهين، بل ربمّا يحسب الناظر أنّ ثمة مسارًا واحدًا اعتُمد في الفلسفتين، ينبغي أن يؤدّي إلى نتائج مشتركة بينهما. وفي هذه المقالة بحثُ مسهبٌ عن مفهوم الوجود عند المدرستين بغاية المقارنة بينهما، لاكتشاف نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق بينهما يجري ذلك على صعيد المفهوم، وكذلك على مستوى خلفيات التحوّل، فضلاً عن النتائج التي أفضى إليها هذا التحوّل.

المحرر

ثمّة وجوه تشابه كثيرة واتحاد مشهود في عددٍ من المسائل والعناوين التي يتعرّض لها الفلاسفة في دراساتهم وأبحاثهم الفلسفيّة، ما يدعونا إلى الإحساس الأوليّ بأنّ هذه الأبحاث ما هي سوى آراء وأجوبة مختلفة عن سؤالٍ واحدٍ؛ ولكن على الرغم من هذا الفهم الأوّلي فإنّ الواقع يختلف عمّا يبدو عليه لأوّل وهلةٍ، ويكشف التأمّل والتدقيق عن معنًى آخر لهذا التشابه. وهذا الاختلاف

*ـ مفكر من إيران وأستاذ الفلسفات المقارنة في جامعة العلّامة الطباطبائي، طهران.

بين سطح المسائل وقعرها يثير صعوبات جمّةً لمن يرغب في المقارنة بين مدرستين فلسفيّتين في ما يرتبط بمفهوم واحدٍ. وفي ما يأتي نكتفي ببعض الملاحظات الموجزة ونطوي كشحًا عن التفصيل والخوض في غمار بيان تعقيدات مثل هذه المقارنة.

الخلفية التاريخيّة لتشكّل المفهوم الواحد: إنّ كثيرًا من المفاهيم المطروحة على بساط البحث في نظامٍ فلسفيٍّ، تحمل على عاتقها أعباء وتبعات ظروف تاريخيّة وثقافية أدّت إلى ظهورها، الأمر الذي لا يمكن تجاهله بسهولة. وتقبع إلى جانب المفهوم مجموعة من العناصر والمفاهيم المؤثّرة في بيانه وتوضيحه. ولهذه الخصوصية أثرٌ مهمٌّ في المقارنة بين المفاهيم الفلسفية التي تنتمي إلى مدرستين مختلفتين. ومفهوم الوجود واحدٌ من هذه المفاهيم التي طُرِحت في الغرب في سياق تاريخيٍّ يجعل النظر إليه وحده من دون الظروف التي أحاطت بولادته وتشكّله أمرًا غيرَ علميٍّ، وذلك أنّه وُلِد في بيئة معرفيّةٍ خاصّة مشحونة بعدد من النظريات الإنسانوية ومسكونة بهواجس ثنائية الذات ـ والموضوع (subject- object). وأما في بيئة الفلسفة الإسلامية فقد عولج هذا المفهوم في ظلّ النظرة الماهوية وتحت تأثير نظريات وحدة الوجود. وبالتالي لا بدّ من لحاظ هاتين البيئتين الفكريّتين عند إرادة المقارنة بين مفهوم الوجود في الوجودية وهذا المفهوم عينه في إطار نظرية أصالة الوجود.

الأرضية الثقافية للمفهوم الواحد: إنّ المؤشّرات والشواخص الثقافية في مجتمع من المجتمعات تؤدّي دورًا هامًّا في إضفاء المعنى على المفاهيم التي تتداول فيها. وعلى حدّ تعبير فيتغنشتاين: إنّ صور الحياة هي التي تعطي لمفهوم من مفاهيمها معناه المحدّد. واختلاف «الألعاب اللغوية» يفضي إلى اختلاف في قواعد إضفاء المعنى. وبالتالي فإنّ اختلاف الظروف الثقافية تؤدّي إلى اختلاف معنى المفهوم الواحد ودلالاته. وكثيرًا ما تُستخدم عبارة فلسفيّة في بيئتين ثقافيّتين تضفي كلّ واحدة منهما على هذه العبارة معنًى مختلفًا، يجعلنا نكتشف أنّ هذا التشابه الظاهريَ ما هو إلا من باب الاشتراك اللفظي (أي الاشتراك في الاسم والاختلاف في المعنى). وعلى ضوء هذه الإشارة لا يصحّ لأحدٍ أن يدّعي أنّه يفهم معنى الإنسان في الثقافة الغربية، من دون أن يلحظ مفهوم التجسّد والخطيئة الأولى. ولا ننكر أنّ عددًا كبيرًا من المفكّرين الغربيّين لم تكن لديهم ميولٌ دينيّةٌ ولكنّ المعنى الذي يقصدونه من مفهوم «إنسان» مستخدمٌ في البيئة الثقافية المسيحيّة التي يمثل التجسّد والخطيئة الأولى مفاهيمَ مركزيّة فيها، وهذا يختلف عن المعنى الذي يدلّ عليه مفهوم «إنسان» في البيئة الإسلامية التي تنطلق من مبدإ أنّ الإنسان خليفةُ الله. فما لم تُعرف البيئة والأرضية الثقافية والاجتماعية لا يمكن التعرّف إلى المفاهيم المستخدمة في ذلك المجتمع.

غايات البحث الفلسفيّ في المفهوم الواحد: قد يُحلّل المفهوم الفلسفيّ الواحد في الفلسفات المختلفة من أجل غايات تختلف من فلسفة إلى أخرى، وتترك هذه الغاية أثرها على المعنى الذي يكتسبه هذا المفهوم في مسيرة استعماله ومعالجته. فالمفهوم الذي يُحلّل في فلسفة في سياق التعرّف إلى أفضل الوسائل لتسلّط الإنسان على الطبيعة واستخدام التقانة، يصعب أن يتّحد في مداليله مع المفهوم الذي يُعالج في فلسفة أخرى بهدف شرح العلاقة بين الإنسان والعالم لتأمين اتّحاد شاملٍ معه. فغاية التحليل الفلسفيّ هي التي تسهم في تبيين المفهوم وإضفاء المعنى عليه. وبعبارة عامّة إنّ هواجس الفيلسوف تؤثّر في تشكّل المفاهيم التي يتعاطاها، وهي التي تصوغ رؤيته واتّجاهه الفلسفيّ. واختلاف المجتمعات في هذه الهواجس ينتقل إلى اختلاف المفاهيم في معانيها ودلالاتها حتّى لو اتحدت قبل الاشتغال الفلسفي عليها.

ما تقدّم أعلاه هو بعض الملاحظات التي ينبغي أن لا يغفل عنها من يريد المقارنة بين المفاهيم الفلسفية التي تنتمي إلى مدرستين مختلفتين. وهذه الملاحظات وغيرها ممّا له صلة بمجال التفسير والهرمينوطيقا تزيد صعوبة المقارنة الفلسفية؛ بل تجعل بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة يشكّكون في إمكان المقارنة بين المدارس الفلسفيّة. ولسنا نبتغي في هذه الدراسة استعراض الآراء المطروحة في هذا المجال ولا النظر في حججها وأدلّتها لاختيار الصحيح منها وطرح الفاسد، وإنّما نكتفي بالانطلاق من مصادرة مفادها أنّ هذه الملاحظات، على الرغم من وجاهتها وتأثيرها، إلا أنّ ملاحظتها والالتفات إليها يساعدان في عقد مقارنة ناجحة بين مدرستين فلسفيّتين. وإنّنا ندّعي أنّ الملاحظات المذكورة آنفًا إذا كانت توجب استحالة التفاهم، فإنّها من دون شكٍّ سوف تقف سدًّا دون فهم الأفكار من خارج البيئة الثقافية التي طُرِحت فيها، والحال أنّ المصادرة الأولية هي إمكان الحوار بين البشر وقدرتهم على نقل الأفكار من بيئة إلى بيئة ثانية.

وننطلق في دراستنا هذه من إمكان المقارنة بين الفلسفات على الرغم من الملاحظات الجادّة المذكورة، بل نرى أنّ تبادل الأفكار أمرٌ ضروريٌّ للإنسانية. هذا وإنّ الانطلاق في المقارنة من النظرة السطحية التي تحكم باتّحاد المفاهيم لن يوصل إلاّ إلى نتائج سطحية وساذجة. ومن هنا، لا بدّ من الالتفات، خلال المقارنة إلى الظروف الثقافية والأرضية الفكريّة التي وُلِد فيها المفهوم، كما إلى الغايات التي من أجلها جُعِل تحت مجهر البحث والنظر الفلسفيّ.

منهج مقارنة الوجود بين الوجودية والصدرائية

وبناءً على ما تقدّم ينبغي قبل الشروع في المقارنة بين مفهوم الوجود في كلٍّ من الوجودية

والصدرائية، ملاحظة ظروف تشكّل هذا المفهوم في فضاءي الفكر الغربي والإسلاميّ، لتُكتشف على ضوء ذلك وجوه التشابه والاختلاف. ولا يخفى على القارئ الخبير عدم اتّساع صدر هذه المقالة لبيان محوريّة الوجود في السياقين الغربي والإسلاميّ؛ ولأجل هذا سوف نكتفي بالحدّ الأدنى الذي يحقّق لنا غرضنا في المقارنة. ومن هنا سوف نبدأ بالحديث عن الخلفية التي أدّت إلى أن يكتسب الوجود أهميّته في الفكر الوجوديّ ثمّ بعد ذلك نعمد إلى بيان المقصود من هذا المفهوم، وشرح عناصره الأصيلة. ومن ثم نفعل الشيء نفسه في المدرسة الصدرائية، لننتقل بعد ذلك إلى المقارنة.

الاهتمام بالوجود، والتحوّل الأساس في مسار الفلسفة الغربية الحديثة

انطلق ديكارت الذي يعدّ أبا الفلسفة الأوروبية الحديثة، من الكوجيتو المعروف وبنى فلسفته عليه. وقد انتهى التحليل الفلسفي المبنيّ على الكوجيتو إلى ثنائية تقضي بالتمايز بين الذات والموضوع (subject- object)، وكأنّ الذات صارت محور الوجود. وما يكتسب أهميّته هنا هو الإنسان بوصفه فاعل المعرفة، والعالم ليس سوى ما يبدو لـ«الأنا» الديكارتية العارفة.

و«الأنا» الديكارتية هي «الأنا» المفكّرة فحسب، وبتعبير ديكارت «أنا أفكر إذًا أنا موجود». ومن هنا يعدّ ديكارت فاتح عهد الذاتيّة الحديثة في الفلسفة الغربية. ومن هنا أيضًا استطاع ديكارت تحويل البحث الفلسفي إلى المعرفة. وتحوّل العالم إلى موضوع يقع في مقابل الذات الديكارتية. ولم يعد العالم عند ديكارت سوى انعكاس لتجلّيات الذهن البشريّ، والضمان الوحيد لصحّة هذا الانعكاس هو الرهان على صدق الله.

«الذهن بالنسة إلى ديكارت هو مرآة الطبيعة. فهو يعرض صور الأشياء الموجودة في الخارج على ذاته مقرونةً بالزمان والمكان. وعلى الرغم من هذا فإنّ المكان الواقعيّ للعالم مستقلٌّ عن تجلّيه، ووجودُه المدرَكُ. كما أنّ كل مخلوق متعلّقٌ ومتوقِّفٌ في وجوده على وجود الله»[1].

وقد ترك هذا الفهم الديكارتي أثره على الفلاسفة الذين أتوا بعد ديكارت وصار «العالم بالنسبة إلى الفلاسفة اللاحقين مجموعة من الأشياء المواجهة للإنسان؛ أي مجموعة من الأمور الواقعيّة»[2]. والإنسان بهذا اللحاظ يجلس في مواجهة العالم ويسعى إلى فهمه وحسب. وللذات الديكارتية مهمّات عدّة، هي: معرفة الذات أو النفس، ومعرفة العالم أو الجسم، ومعرفة الله.

[1]- Wright, 1996, p. 254

[2]ـ أحمدي، 1381 هـ.ش.، ب، ص 283

ومن هذه الزاوية يكون الهمّ الأساس للذات هو همٌّ معرفيٌّ. ومن هنا، فإنّ الذات الديكارتية هي الإنسان من حيث إنّه مشغولٌ بالمعرفة.

وقد اشتغل الفلاسفة اللاحقون بالمسائل التي أثارها ديكارت. ويشترك في هذا الأمر الفلاسفة العقليّون من أمثال مالبرانش واسبينوزا وليبنتز، مع الفلاسفة التجريبيّين من أمثال باركلي وجون لوك وهيوم. فهؤلاء جميعًا كانت الأسئلة الديكارتية والقضايا التي طرحها شغلهم الأثير.

وقد أفضى تلاقي النزعة التجريبيّة بالنزعة العقلانيّة عند كانط إلى بلوغ البحث في نظريّة المعرفة أوجَهُ وتجلّى هذا الأمر في كتاب «**نقد العقل المحض**» الذي حاول كانط من خلاله وضع أطر منظّمة للمعرفة الإنسانيّة وتبيين حدودها وشروطها، وقد بدا عند كانط أن ليس للإنسان في هذه الحياة مهمّة أخرى غير المعرفة. وهكذا اختُزِلت الفلسفة في نظرية المعرفة، ولم يعد للفلسفة من همٍّ سوى اكتشاف كيفية التعرّف إلى العالم والأشياء، وما بقي من المجالات لم تعد تسمح العلوم للفلسفة بالخوض فيها. ويمكن القول إنّ كانط أوصل الذاتيّة إلى أبعد مدياتها، ولم يعد الله هو الضامن الأساس للمعرفة، وتحوّل العالم إلى صورة من صور الذهن البشريّ.

«...لا مجال للحديث عن المكان والأشياء الممتدة وغيرها إلا مع الالتفات إلى نظرة الإنسان. وإذا نحّينا الظروف الداخلية للذات التي يُمكن شهود العالم الخارجيّ تحتها... لا يبقى للمكان شيء آخر يتمثّل فيه. لا مكانَ في العالم الخارجيّ يمكنه أن يتجلّى بغضّ النظر عن فاعل المعرفة. وإنّ إدراك وجود المكان لا يمكن تحقّقه إلا من وجهة نظر الإنسان. وهكذا وفي ضوء هذه الرؤية أتى هايدغر ليتبنّى أنّ العالم ومكانه ما هو إلا تمثّلٌ وتصوّر. وعلى يد كانط وثورته الكوبرنيكية في عالم الفلسفة بدأت تغلب النظرة الصورية إلى العالم؛ المشروع الذي وصل إلى ذروته على يد العلم الحديث»[1] وقد كان حاصل الجهد الفكريّ لكانط هو أن يوضح أنّ المعرفة الإنسانية ليست «هي معرفة الشيء في ذاته» أو «النومن»؛ بل على المعرفة الإنسانيّة أن تبقى في إطار الظواهر والعالم التجريبيّ أو «الفنومن» كي يبقى الذهن البشريّ بعيدًا عن التورّط في المغالطات.

وقد وصلت الفلسفة الغربية بعد كانط مع ظهور فلاسفة من أمثال: فيخته، وشلينج، وهيجل إلى وادي المثاليّة، وقد كان هذا بمعنًى من المعاني نتيجة منطقية للإعلاء من شأن الذاتية في المرحلة الحديثة من تاريخ الفلسفة. ووصلت المثالية إلى أقصى مداها على يد هيجل حيث تصبح المعرفة البشريّة شاملة لكلّ شيء وقادرة على التفسير المفهوميّ للعالم ككلّ وللتاريخ.

[1]- wright, 1996, P. 254

«يتحدّث هيجل عن استيفاء الموجودات حظّها من الوجود عندما تأتي إلى الذهن وتأخذ مكانها بين الأفكار... ويُسمي وجودًا الموجودات تأخذ شكل الأفكار»[1]. إذًا بالنسبة إلى هيجل لا أهمية للأشياء والموجودات إلا عندما تتحوّل إلى أفكار في ذهن الإنسان. والفارق الأساس بين هيجل وكانط أنّ الأول ألقى جانبًا «النومن» التي أعلن كانط العجز عن معرفتها، ولم يبقَ في الميدان سوى التصوّرات والأفكار.

ومن أهمّ ثمار هذه التيّارات النظرة الكليّة إلى الإنسان. فالأنا الديكارتية هي الأنا الإنسانيّة بشكلٍ عامٍّ وليس الأنا الجزئيّة بهواجسها الوجودية، فالإنسان هو الذي يواجه العالم ويريد أن يتعرّف إليه. وعند كانط أيضًا الإنسان بما هو إنسانٌ يجب عليه أن يتعرّف إلى ظروف معرفته ويعيّن حدودها. والأنا الهيجليّة استحالت إلى عضوٍ وجزءٍ من كلّ هو التاريخ والدولة، وظيفتُها معرفة الأفكار.

ظهور الاعتقاد بالوجود في مقابل التيّارات الكليّة والذاتية

في مقابل ما تقدّم الحديث عنه من تيّارات فكرية وفلسفيّة ظهر في الساحة الفكريّة الغربية فيلسوف هو كيركيجارد. وقد أودت به حياته الشخصية وطريقة تربيته وتأمّلاته الدينية إلى الاعتقاد بأنّ التراث الفلسفيّ (ومن ذلك فلسفة هيجل) كان يسعى إلى تفسير الوجود والعالم بطريقة انتزاعيّة وعامّة شاملة، وقد أدّى هذا النزوع الفلسفيّ إلى تجاهل الفرد ونحوِ وجوده.

ويرى كيركيجارد أنّ مبدأ الديالكتيك الهيجلي عاجزٌ عن تعيين معنى الوجود. ومن هنا، كان هيجل مضطرًّا إلى تحويل الوجود إلى أمرٍ انتزاعيٍّ كي يمكن جعله في قالب السير الديالكتيكيّ والتاريخيّ. وقد اعترض على فلسفة هيجل بسبب كليّانيّاتها وما فيها من دعوى الواقعيّة الخارجية، ولم يوافق هيجل على قبول أنّ الشيء يحمل نقيضه وعدّ ذلك مخالفًا لمبادئ العقل البشريّ. وهو يؤكّد تقدّم أو أولويّة الوجود على الماهيّة، ويبدو أنّه أوّل من أعطى الوجود (إكزيستنس = existence) معنًى وجوديًّا (اكزيستنسيالستيًّا= existentialist). ويمكن تصنيفه في خانة اللاعقلانيّين حيث إنّه يرى استحالة معرفة الله والوجود بواسطة التفكير العقلانيّ.

وتجدر الإشارة في هذا الإطار إلى هامان (j. g. Hamann 1730-1788) الذي أثّر في كيركيجارد، والذي يرى أنّ الوجود لا يمكن تأويله بالفكر، ويقول في مقابل تيار محوريّة الذات:

[1]ـ أحمدي، 1381 هـ.ش.، ب، ص 213.

«أنّا أفكر أقلّ إذًا أنا موجود أكثر»[1]. ويرى كيركيجارد أنّ بين الوجود الذاتي الذي نسمّيه وجودًا بشيءٍ من التسامح، وبين الوجود الذاتي الذي ينطبق على الحياة الشخصية المقرونة بمخاطرة الإحساس بالمسؤولية الأبدية والإرادة[2].

ويبدو لنا أنّ كيركيجارد أخذ على عاقته عددًا من المهام، هي: إعطاء الجزئية والفردية الإنسانية أهميّتها التي تستحقّ، والمهمّة الثانية هي الانتصار على نظرية المعرفة التي تنطلق من مصادرة التمايز بين الذات- والموضوع، وأخيرًا وبهدف تحقيق هاتين المهمّتين ابتكر مفهومين مفتاحيّين هما: القلق[3] والحرية أو الاختيار. فعلى ضوء مفهوم القلق ينتفي التقابل بين الذات والموضوع، وذلك لأنّ القلق ليس له متعلَّقٌ وجوديٌّ. فالذات القلِقة لا تواجه سوى ذاتها. ووجود الذات يظهر في حالة القلق الذي يصيبنا ويدعونا إلى العمل، والحرية أو الاختيار هو المفهوم المقابل للتيّارات الجماعية التي تتضمّن شكلاً من أشكال الجبر الذي نشاهده في فلسفة هيجل وماركس؛ وذلك لأنّ الذات باختيارها وإرادتها تحول دون اضمحلال وجودها في الإرادة الجمعية، وبالاختيار والحرية تحقّق الذات ذاتيّتها. بل إنّه يعترض على التعبير عن هذه الفكرة بالقول إنّ الإنسان موجود قلِقٌ/هلوعٌ أو مختارٌ؛ لأنّه يرى أنّ في هذا التعبير نقضًا للغرض من حيث إنّه يستبطن نظرةً كليّة شموليّة إلى الإنسان.

«جعل كيركيجارد من الفرد المقولة الأساس في فلسفته، وقد أكّد هو ومن تبعه من الفلاسفة الوجوديين أنّ الإنسان عندما يعمد إلى الاختيار يكون قد جعل الوجود نصب عينيه، وأخذ على عاتقه مسؤوليّة غير قابلة للانتقال. ولا شك في أنّ هؤلاء الفلاسفة لفتوا نظرنا إلى أمر على درجة عالية من الأهميّة، وهو أنّ كلّ شخصٍ عليه أن يتّخذ القرار المناسب لوجوده وأن يتحمّل مسؤولية هذا القرار»[4].

ويعادي كيركيجارد التفكير المفهوميّ أيضًا، وهو التفكير الذي يحاول أن يفسّر ويبيّن العالم كلّه من الجماد إلى النبات والحيوان وصولاً إلى الإنسان والله بواسطة المفاهيم والتفسير العقليّ. «ويرى كيركيجارد أنّ جمع المفاهيم الانتزاعية على أساس المبادئ العقليّة... بهدف بناء نظام فكريّ لتفسير العالم والإنسان، ومبدأ هذين الأمرين وأساسهما، جهدٌ وهميٌّ ومثير للسخرية...

[1]ـ وال، 1380، ص 161-163.

[2]- cooper, 1995, P. 3.

[3]ـ يستخدم بعض المترجمين العرب كلمة هلع للتعبير عن هذا المفهوم، وهو مفهوم ليس بعيدًا عن المعنى الذي يستخدمه الكاتب باللغة الفارسية؛ ولكن لمّا كانت كلمة «قلق» أكثر استخدامًا وتداولاً في ترجمات كيركيجارد رجّحتها على الكلمة الأولى. (المترجم).

[4]ـ مك كواري، 1377هـ.ش.، ص 100.

فليس الإنسان هو الذي يضع الحقيقة ولا يمكنه أن يكون كذلك. فالحقيقة هي التي تحيط بالإنسان وهو محاطٌ بها»[1]. بل إنّ كيركيجارد يرى أنّ كلّ فلسفة تتضمّن شيئًا من المثاليّة في ثناياها؛ وذلك لأنّها تشتغل على المفاهيم الماهويّة. وهو يعتقد عدم إمكان إثبات وجود الله بواسطة العقل والتفكير العلانيّ، ومحاولة إثبات وجوده عن طريق العقل دليلٌ على عدم الإيمان به. فالإنسان المؤمن بوجود الله لا يحتاج إلى إثبات وجوده بواسطة العقل والدليل العقليّ.

وقد ربط كيركيجارد بين نظريته عن القلق، نظريّة في وحدة الإنسان الفرد وعزلته عزلة كاملة في مواجهة الإله، وبين نظريّته حول ما يسمّيه المصير التراجيدي والمأساويّ للإنسان. وهو يرى أنّ اللحظة هي تركيبٌ يجمع بين الزمان والخلود[2].

وعلى الرغم من أنّ هوسرل حاول بظواهريّته الوصول إلى ماهيّات الأشياء، ولا يمكن وضعه في خانة الوجوديّين والفلسفة الوجودية، على الرغم من ذلك، فإنّ نظريّاته وأفكاره يمكن عدّها محاولة للخروج من دائرة نظريّة المعرفة الغربيّة وثنائيّة الذات والموضوع، الأمر الذي يصلح قالبًا ينسجم مع الفكر الوجوديّ، فهوسرل لا يرى وجود ثنائيّة وتعدّدًا بين الوعي ومتعلّق الوعي، بل إنّ الوعي دائمًا مربوط بشيء أي هو دائمًا «وعيٌ بـ» أو «علمٌ بـ». ففي فلسفة هايدغر نجد الشيء نفسه وهو حيثية الالتفات والانتباه وذلك أنّ في كل فعلِ معرفة أمرًا آخر وهو الغرض والغاية وهدف المعرفة... ولكن مع فارق بينهما وهو أنّ هايدغر يقدّم أمرًا آخر لا نجده في فلسفة هوسرل، وهو أنّ المعرفة انكشاف ورفعٌ للحجاب»[3].

وهنا تترك المعرفة المفاهيمية محلّها لتجربة الإنسان الحيّة للأشياء. فالمعرفة الواقعيّة ممكنة عن طريق وصف أنواع التجارب الإنسانيّة. وقد استطاع هايدغر بطرحه مفهوم «عيش العالم»، استطاع اختراق الفالق الكبير بين الإنسان والعالم وهو الفالق الناجم عن ثنائيّة الذات والموضوع الديكارتية. فلم يعد الإنسان موجودًا في مقابل العالم؛ بل هو إنسان يعيش العالم وهو على الدوام مشغولٌ بتجربته. وقد مهّد هذا الأمر السبيل لهايدغر ليطرح مفهوم «الوجود في العالم» لاحقًا. ويمكن كذلك أن يُقال إنّ برغسون بدوره مدّ يد العون للوجودية بطرحه تصوّره الخاصّ عن الزمان.

ويبدو لنا أنّ هايدغر هو حاصل هذا المسار الفلسفيّ الغربيّ ونتاجُه. وهو بدوره غادر التفسير

[1]ـ مستعان، 1374هـ.ش.، ص 71.
[2]ـ بوخنسكي، 1383هـ.ش.، ص 126.
[3]ـ وال، 1380هـ.ش.، ص 595.

المفهوميّ للعالم وأعلن الفراق مع أدوات كانط وهيجل. وقد حاول هايدغر بحث وتحليل العلاقة بين االوجود والإنسان الذي يستخدم مصطلح «دازاين» (Dasein) الذي يعادل إلى حدٍّ مّا معنى الوجود الخاصّ بالإنسان، وهو ينتهي من هذا التحليل إلى علاقة ونسبة خاصّة بين الوجود والموجودات. ومن هنا، فإنّ معرفة الوجود أو فلنقُل علم الوجود لم يعد علمًا مفهوميًّا يمكن تحصيل المعرفة به عن طريق العلم الحصوليّ. فعندما يوصف الإنسان بـ«دازاين» أو على حدّ تعبير هايدغر نفسه أيضًا بـ»الوجود ـ في ـ العالم»، فإنّ القضية تتجاوز قضية الموضوع (subject) أو فاعل المعرفة[1].

ويرى هايدغر أنّ الشيء الوحيد الذي لم ينل حظّه من التفكير فيه هو الوجود وهو الشيء الذي ليس له إلا الحضور والظهور[2]. وبناء على هذا التقويم يرى أنّ تاريخ الفلسفة هو تاريخ الغفلة عن الوجود. وقد اهتمّ بأفكار الفلاسفة السابقين للميتافيزيقا اليونانية من جهة أنّهم كانوا متحرّرين من قيد التشييء (Self-objectification) والنظرة الما بعد طبيعيّة. وخلاصة القول في هذا المجال أنّ هايدغر يرى أنّ الوجود حتّى في حالة ظهوره وحضوره وانفتاحه يكون في خفاءٍ أيضًا، وهذا ما يدعوه إلى وصف الوجود بأنّه لغزٌ. ولأجل هذا أيضًا يحكم باستحالة القبض على تعريفٍ ثابتٍ ومستقرٍّ له.

وإذا كانت الفترة الحديثة من تاريخ الفلسفة التي افتتحها ديكارت تقومُ على ثنائية الذات-الموضوع، فإنّ هذه الثنائية صارت عند هايدغر أثرًا بعد عين. فلم يعد الإنسان معه مجرّد فاعلٍ وظيفته المعرفة؛ بل صار الإنسان يرى نفسه أنّه سابقٌ على المعرفة وواجدٌ للمعرفة، وصارت حياته حراكًا مستمرًّا وعملاً، وهو يحقّق ذاته بأعماله. ومن جهة أخرى لم يعد العالم مجرّد موضوع ومتعلّق للمعرفة، بل صار وصفه الأساس هو الانفتاح والحضور والظهور. فليس ثمّة إنسان واحد وعالمٌ واحد، بل إنسان في العالم. ومن هنا كان أهمّ سمة من السمات الوجودية للإنسان هي «الوجود –في- العالم». وسائر الموجودات غير الإنسان موجودة أمّا الإنسان فله وحده الانوجاد؛ وذلك لأنّه يعي وجوده ويشعر بالمسؤولية عن هذا الانوجاد وهذه الكينونة...

«إنّ الميتافيزيقا لا تطرح السؤال بصدد حقيقة الوجود نفسه؛ لهذا السبب فهي لا تتساءل أبدًا عن الكيفية التي من خلالها تنتمي ماهية الإنسان إلى حقيقة الوجود، فهذا السؤال ليس فقط لم تطرحه الميتافيزيقا بعد، وإنما ليس في متناولها كميتافيزيقا. إن الوجود ينتظر دائمًا من الإنسان أن

[1]- Heidegger, 1962, PP. 20- 33.

[2]- Heidegger, 1987, P. 98.

يتذكّره باعتباره ما هو جدير بأن يفكر فيه. بالنظر إلى هذا التحديد الماهوي للإنسان، سواء حدّدنا عقلانية الحيوان أو عقل الكائن الحي كـ«ملكة مبادئ» أو كـ«ملكة مقولات» أو بأي كيفية أخرى، فإن ماهية العقل تتأسس دائمًا وفي كل جوانبها على ما يلي: بالنسبة لكل إدراك للموجود وفهم له في كينونته، يكون الوجود نفسه قد أضيء مسبقا وحصل في حقيقته»[1].

وإنّ من أهمّ خصائص الدازاين بنيته الزمانيّة. والزمان بحسب هذه الرؤية أفقٌ للفهم، ويكتسب معناه من القلق الوجودي المستمرّ. وبهذا القلق ينال الدازاين تماميّته في الساحات الزمانية الثلاثة أي الماضي والحال والمستقبل. وبناء على هذا التصوّر لم يعد صحيحًا كلام أرسطو عن الزمان الذي هو مجموعة من الآنات، ولا الحكم على الزمان كما هو متعارفٌ بين عامّة الناس، أي الحكم بأنّه موضوع يمكن نيله والقبض عليه أو يمكن أن يفوتنا ونخسره[2]. وعلى ضوء هذا، يمكن القول إنّ الإنسان بقراراته التي يتّخذها يجعل الأشياء زمانيّة.

«متبصّرًا منشغلاً متوقّعًا لإمكانية الإبصار، يمنح الدازاين الوقت لنفسه، وقد جعل عمل يومه منطلقًا لفهم نفسه، بالقول «عندئذ، يطلع النهار». إنّ «عندئذ» التي تشغله تستمدّ توقيتها ممّا يقع، ضمن مركّبٍ وظيفيٍّ داخل العالم المحيط قريب منّا، مع مجيء النور: مع طلوع الشمس، عندئذ، حين تطلع، يحين الوقت كي....فالدازاين إذًا يوقّت الوقت الذي ينبغي أن يأخذه لنفسه، انطلاقًا من الأمر الذي، في أفق أنّه متروكٌ للعالم، يعرض له بوصفه شيئًا له معه، بالنسبة إلى مستطاع كينونته ـ في ـ العالم المتبصّر رابطة وظيفيّة مخصوصة. إنّ الانشغال يستعمل «الكينونة ـ تحت ـ اليد» التي للشمس، وهي تجود ضياءً ودفءًا. وشأن الشمس أن تضبط مواقيت الزمان الذي يفسّر في الانشغال. وانطلاقًا من هذا التوقيت ينشأ مقياس الزمان «الأكثر طبيعيّة» النهار»[3].

والوجود من حيث إنّه وجودٌ لا يمكن إثباته بالبرهان، والاستنتاج حوله محالٌ؛ وذلك لأنّه سعيٌ لاستخراجه من أمرٍ آخر. والخيار الوحيد المتاح هو الإشارة إليه. وهو يمكنه فقط إظهار نفسه. وهذا ما يجعل تحليل الدازاين في الحقيقة نوعًا من الظاهراتيّة[4].

---

[1]- Heidegger, 1993, P. 401.

[2]- Mulhall, 1996, P. 182.

[3]- Heidegger, 1962, P. 465.

وحرصًا منّا على دقّة المصطلحات والعبارات استفدنا في هذا المورد وفي موارد أخرى استفدنا من الترجمة العربية لأعمال هايدغر، حيث وسعنا ذلك واستطعنا العثور على المعادل في الترجمات العربية. انظر في ما يرتبط بهذا المورد: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2012، ص 704.

[4]ـ ورنو وال، 1372 هـ.ش.، ص 220.

ويعتقد هايدغر بأنّ في مقدور الإنسان إدراك الوجود المطلق بواسطة إدراك العدم المطلق وليس العدم النسبيّ. والعدم المطلق يكون حيث لا شيء سوى الظلمة المحضة؛ أي حيث لا شيء. وعلى حدّ تعبيره هو نفسه حفرة العدم أو بئر العدم. وعندما يقف الإنسان أمام هذا البئر تستولي عليه الوحشة والتهيّب ثمّ تنتابه الحيرة من الوجود وإذ ذاك يتذوّقه. وهناك يُلقى جانبًا القالب المفهوميّ وتتحقّق تجربتي أنا للوجود. وهنا تتحوّل لغة هايدغر إلى لغة شعريّة. وبهذا النمط من الفكر لم يعد الإنسان الكليّ مطروحًا في فكر هايدغر؛ بل المطروح هو وجود الأنا والذات، والمقصود تلك الأنا المشغولة باختيار إمكانيّاتها. وهذا شكلٌ من أشكال التعميق للفلسفة؛ وذلك أنّ الفلسفة التي كانت بحثًا عن الموجود تحوّلت مع هايدغر إلى بحثٍ عن الوجود.

التفكير الوجوديّ في الفكر الصدرائي

لقد أحدث ملاّ صدرا بنظريّته في أصالة الوجود انقلابًا في الفكر الفلسفيّ؛ ولكن في فضاءٍ ثقافيّ وفكريٍّ مختلفٍ عمّا عرضناه في ما تقدّم عند هايدغر. وقد تمثّل ملاّ صدرا بصورة جميلة ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولا سيّما أفلاطون وأرسطو، واستطاع أيضًا هضم ما قدّمه الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي وغيرهم من تفسير أو من إبداع، واستوعب أيضًا ما أدركه العارفون العظام بوحي من أذواقهم وقوة عرفانهم، ثم شيّد أساسًا جديدًا على قواعد وأصول متينة البناء لا يتطرق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكلٍ رياضيٍّ بواسطة البرهان والاستدلال، بحيث تُستنبط وتُستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا أخرج الفلسفة من التبعثر والتشتت في طرق الاستدلال[1].

"وإنّ فلسفة ملاّ صدرا على الرغم من جدّتها وحداثتها، فإنّها حاصل جهود ثمانية قرون من البحث الفلسفي لباحثين عظام كان لكلٍّ واحدٍ سهمٌ في دفع الفلسفة إلى الأمام"[2]. وفلسفة صدر المتألّهين تُعدّ كما فلسفة هايدغر تحوّلاً في النظرة وزاوية الرؤية. والمقصود من هذا الوصف هو أنّه كما هايدغر أعرض عن النظر المفهوميّ والماهويّ الذي كان سائدًا بين الفلاسفة السابقين، واعتمد النظرة الوجودية الحضوريّة محلّ تلك النظرة السابقة.

كانت المسائل الفلسفيّة حتى عهد ملاّ صدرا تُعالج وفق قوالب مفهوميّة، وبنظرة مقوليّة موروثة من أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان. وحتّى عندما كان يُبحث عن الوجود كانت هذه النظرة هي

[1]- مطهري، 1373 هـ.ش.، ص 30.

[2]- المصدر نفسه، ص 30-31.

الحاكمة ما أدّى في كثيرٍ من الحالات إلى إقصاء الوجود إلى حاشية الفلسفة. ثمّ أتى ملاّ صدرا فجعل الوجود محور البحث الفلسفيّ، وسعى بإظهاره الحقيقة الوجوديّة للعالم، إلى معالجة سائر القضايا الفلسفيّة بنظرة وجوديّة في فضاء مختلف إلى درجةٍ كبيرةٍ عمّا كان الحال عليه قبله. وبهذا الاختلاف الأساسيّ وببركة المعرفة العميقة بالتراث العرفانيّ تلوّن البحث الفلسفيّ بلونٍ مختلف، واستطاع خرق أكثر من حصار كحصار نظرية المعرفة الغربية وغيرها. وذلك لأنّ الماهيّة من وجهة نظره "أمرٌ غير متعين ومبهم؛ بل لا واقعيّة له. ولا يمكن النظر إلى الماهيّات بعيدًا عن الوجود... ومن جهة أخرى الوجود هو المتعيّن والمتشخّص والنورانيّ والواقعيّ، وهو أيضًا الذي يخرِج الماهية من العدم ويعيّن حدودها، ويميّزها عن سائر الماهيّات[1].

وقد استطاعت نظريّة أصالة الوجود إدخال تحوّلٍ كبيرٍ على القالب الأرسطي للفلسفة الإسلاميّة التقليديّة، وذلك أنّها حوّلت موضوع ما بعد الطبيعة من "الموجود" إلى "الوجود"، وقد أضافت إلى الفلسفة عمقًا يسمح برؤية الأمر الإلهيّ (الوجود) وشهوده في جميع الأشياء. أضف إلى هذا أنّ ملاّ صدرا بنظريّته هذه استطاع وصل حلقات السطوح المختلفة للوجود إحداها بالأخرى. الأمر الذي أفضى إلى تبيين مختلف لنظريّة وحدة الوجود المتعالية التي تُعدّ أوج ما وصل إليه العرفان في الدائرة الإسلامية[2].

فالمحور الأساس لـ"ما بعد الطبيعة" هو الوجود[3]. والوجود، بحسبه، واقعٌ خارجيٌّ (عينيّ) ومنشأ كل قدرة وفعليّة، ولأجل هذا هو أصيلٌ، أمّا الماهية فهي حدّ الوجود، أي ينتزعها الذهن. والوجود أوضح الأشياء بخلاف الماهية؛ ولأجل هذا لا يمكن تعريفه لأنّ التعريف ينبغي أن يكون أوضح من المعرَّف ولا شيء أعرف من الوجود ولا أظهر منه. وبعبارة أخرى: التعريف الحدّي هو تعريف بالجنس والفصل، ولا جنس للوجود ولا فصل له. وأما تعريفه بشرح اسمه فهو خيارٌ غير صائب، لأنّ من الخطإ الظنّ بأنّ شيئًا له من الوضوح ما ليس للوجود حتّى يُستعان به في تعريفه[4].

نعم إنّ صدر المتألّهين هو أوّل من طرح مسألة أصالة الوجود بصراحة، وجعلها محلاًّ للبحث والنقاش الفلسفيّ، وحشد لها الأدلّة والبراهين العقلية التي تثبتها. ويقصد ملاّ صدرا من الأصالة عندما تنسب إلى الوجود أنّه الواقع الخارجيّ العينيّ هو المصداق الذاتيّ لمفهوم الوجود الذهنيّ،

---

[1]- قاضي، 1380 هـ.ش.، ص 223.

[2]- نصر، 1382 هـ.ش.، ص 181-182.

[3]- صدر المتألهين، 1981م.، ج 1، ص 23.

[4]- المصدر نفسه، ص 25؛ وصدر المتألّهين، 1363 هـ.ش.، ص 7.

وأما الماهية فهي أمرٌ انتزاعيٌّ ينتزع من حدود الوجود، ويحمل عليها الوجود بالعرض. ويكرّر في أكثر من كتابٍ له الحديث عن هذا الموضوع ويسرد براهينه المثبتة له، ومن ذلك عرضه ثمانية أدلّة لإثبات هذه النظرية في كتاب "المشاعر" وثلاثة أدلّة على الأقلّ في كتابه "الأسفار"[1].

ومن الأفكار المرتبطة ببحث الوجود التي تخدم غرضنا في هذه المقالة، نظريّته التي طرحها عن التشكيك في الوجود (تفاوت المراتب في الشدّة والضعف)، وهو ما عبّر عنه بعبارة: "الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة". ويحاول في هذه النظرية توضيح سلسلة الموجودات بمراتبها كافّةً. فهو يرى أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم المشكّكة وليس من المفاهيم المتواطئة مثل مفهوم الجسم. ويعني هذا أنّ الأشياء لا تتّصف بالموجودية بالتساوي، بل من الأشياء ما هو متقدّمٌ في الرتبة أو الشدّة على غيره. فلا يُقاس صدق الوجود على الله على صدقه على سائر الموجودات؛ حيث إنّ الوجود الإلهيّ لا حدّ له ولا مقدار، بخلاف سائر الموجودات ذات الوجود المحدود. ويميّز ملاّ صدرا وغيره من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية بين ما يسمّونه "التشكيك العامّي" وهو ما أشرنا إليه، وبين ما يطلقون عليه "التشكيك الخاصّيّ" وهو عندما يكون ما به الاختلاف هو عين ما به الاشتراك[2]. وبناء على هذا الموقف الفلسفيّ يرى صدرا أنّ من أهمّ صفات الوجود "الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة"، فالحقيقة المشتركة بين جميع الموجودات هي الوجود، وسبب الاختلاف المشهود بينها هو تفاوت مراتبها ومستويات صدق الوجود عليها، وينتج عن هذا أنّ الماهيّات ليست أمرًا عبثيًّا وإنما لها منشأٌ واقعيٌّ هو تفاوت المراتب والدرجات المشار إليه.

والوجود ليس واحدًا محضًا عند صدرا، وهذه هي نقطة الاختلاف بينه وبين بعض العرفاء الذين تبنّوا نظرية وحدة الوجود المطلقة، ولكن في الوقت عينه هذه الوجودات الكثيرة لا يُباين أحدها الآخر كما هو معروفٌ في المدرسة المشائيّة. بل الموجودات هي مراتب لحقيقة واحدة مشتركة. وهذه الحقيقة المشتركة هي منشأ الاختلاف والتمايز أيضًا. ومن هنا، أطلق عبارته الأثيرة "ما به الاشتراك" هو عين "ما به الامتياز". والمشترك هو الوجود ونقطة الاختلاف هو شدّة هذا الوجود وضعفه؛ ولا يمكن تصوّر الشدّة والضعف إلا مع الحديث عن مراتب لحقيقة واحدة[3].

والنقطة الأساس التي لا بدّ من الالتفات إليها عند الحديث عن ملاّ صدرا هي أنّ أصالة الوجود والتشكيك فيه، لا ينبغي أن تُفسّر بطريقة مفهوميّة ومقولية أو ماهويّة؛ بل يحتاج التعاطي

[1]- صدر المتألّهين، 1981م.، ص 38؛ و1363 هـ.ش.، ص 10.
[2]- صدر المتألّهين، 1981 م.، ص 35؛ و1363هـ.ش.، ص 8.
[3]- صدر المتألهين، 1981م.، ص 71.

معها، فهمًا وشرحًا وتوضيحًا، يحتاج إلى أدواتٍ من خارج إطار العقل الماهويّ والمفهوميّ. بل لا بدّ من التعامل مع هذه القواعد والمبادئ الصدرائية بطريقة حضورية شهوديّة ثمّ بعد الحضور والشهود يأتي دور المفاهيم والمقولات المفاهيمية للتوضيح والشرح. نعم، إنّ ملا صدرا أنجز في الفلسفة الإسلاميّة ما أنجزه هايدغر في الفلسفة الغربية، وذلك أنّه حوّل مسار الفلسفة إلى غير الوجهة التي كانت تسير فيها، فالفلسفة الإسلامية قبل صدرا كانت فلسفة مسكونة بالبحث عن الماهيّات ومحكومة للعقل الماهويّ، وأما منه فصاعدًا فقد صار الحاكم هو الوجود. فهذه جهة الاشتراك بين الفيلسوفين، ولكنّ كلّ واحدٍ منهما فعل ما فعل في بيئة ثقافية خاصّة، وفضاء فكريٍّ مختلف. ومن أبرز النتائج التي تترتّب على نظرية أصالة الوجود الانتهاء إلى أنّ الوجود المستقلّ والغنيّ هو وجود الله تعالى، وأما سائر الموجودات فهي فقيرة ومحتاجة[1].

"وللوجود كثرة في نفسه؛ ولكن فيه جهةُ وحدةٍ ترجع إليها هذه الكثرة، فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة. وبتعبير آخر حقيقة مشكّكة ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك... والحق أنها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة لأنّا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما... وهي حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة تشبه مراتب النور التي تختلف شدّة وضعفًا ولكنّها تشترك في شيء واحدٍ هو النورية.... ثمّ إنّ بين مراتب الوجود إطلاقًا وتقييدًا بقياس بعضها إلى بعض لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف... وذلك أنّا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفة وشديدة وقِسنا إحداهما إلى الأخرى فمن شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال؛ لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلا والمرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال وإن شئت فقل محدودة وأما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة..."[2].

وكأنّ البحث عن الوجود يضطرّ الفيلسوف إلى ذكر العدم والالتفات إليه بالبحث؛ لأنّه نقيضه وحيث لا وجود ثمّة عدمٌ، والعدم لا حقيقة له في فلسفة صدرا وغيره وما هو إلا اعتبارٌ ذهنيٌّ. ويرى صدرا أنّ من الأمور المعلومة بالبداهة أنّ العدم في نفسه ليس إلا أمرًا بسيطًا ساذجًا متّحد

[1]- صدر المتألهين، 1981م.، ص 47.
[2]- الطباطبائي، 1370هـ.ش.، ص 24 و 26.

المعنى ليس فيه اختلافٌ ولا تمايز ولا تحصّل أو تحقّقٌ، إلا من جهة إضافته إلى أمرٍ وجوديٍّ، ولكن عندما يتصوّر العقل أشياء متمايزة في ذواتها أو عوارضها كالعلّة والمعلول ويضيف مفهوم العدم إليها يولد مفهوم هو عدم العلّة ويقابله مفهوم آخر يتميّز عنه هو عدم المعلول[1]. فالعدم واحدٌ لا تمايز ولا اختلاف فيه ولا يصحّ تقسيمه في ذاته إلى أقسام، وإنّما يحصل التمايز والاختلاف والتقسيم فيه عندما يُضاف العدم إلى شيء وجوديّ أو مفترض الوجود، فيقال عدمُ هذا وعدمُ ذاك. ومن هنا لا يمكن تعريفه، ولا مصداق له حتّى يُستعان بمصاديقه لتعريفه[2].

وخلاصة القول في نظرية ملاّ صدرا هي: "1) مراتب الوجود ليست ثابتةً ولا معيّنة؛ بل هي تسير نحو الأعلى بناء على الحركة الجوهرية؛ 2) والوجود هو المبدأ الأول والوحيد، وهو على اتّحاده ذو مراتب تختلف شدّة وضعفًا؛ 3) وهذه الحركة الصعودية هي حركة تشمل العالم كلّه، وتختم بالإنسان الكامل الذي تجلّت فيه الصفات الإلهيّة بأعلى درجات تجلّيها؛ 4) المرحلة الأعلى من مراتب الوجود تشتمل على كلّ كمالات المرحلة الأدنى؛ 5) الشيء كلّما كان حظّه من الوجود أكبر؛ كان أكثر واقعيّة وانضمامية وجزئيّة وإيجابًا. ونظرية التشكيك هذه تقضي بأنّ الوجود في حالة توسّع دائم، وتمثّل هذه النقطة مركز الثقل في فلسفة الحكمة المتعالية"[3].

الوجودُ مقارنًا: الصدرائية والوجودية

بعد العرض المتقدّم البيئة الفكريّة التي طُرِحت فيها النقاشات الفلسفية المرتبطة بالوجود آن لنا أن نبسط القول في نقاط الاشتراك والاختلاف بين المدرستين. ونحن نعي صعوبة تقديم تعريف جامعٍ للمدرسة الوجوديّة، ولكن على الرغم من ذلك يمكن ذكر مجموعة من العناصر المشتركة التي تسمح لنا بالمقارنة مع الصدرائية على أساسها.

1) التحوّل البنيويّ

أشرنا مرارًا إلى أنّ التحوّل الذي أحدثته المدرستان في الفكر الفلسفيّ أدّى إلى تغيير المسار الفلسفيّ المعهود قبلهما. فقد وقف هايدغر في مواجهة التقليد الفلسفيّ الموروث في أبحاث ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة، وعمد إلى نقد المبادئ والقواعد الأساسيّة التي ينطلق منها البحث الفلسفي في هذين الميدانين. وقد فعل صدر المتألّهين الأمر عينه؛ حيث حوّل الفلسفة

[1]- صدر المتألّهين، 1981م.، ج 1، ص 348.
[2]- المصدر نفسه، ص 350.
[3]- Fazl-ur-Rehman, 1975, P. 267.

من الابتناء على أصالة الماهية إلى البناء على أصالة الوجود. «فالوجودية ردّة فعل على الفلسفة الرسميّة الأوروبية التي كانت تتبنّى أصالة الماهية بدءًا من أفلاطون وانتهاءً بهيجل. وقد سبق ملاّ صدرا الوجودية الحديثة بسنوات عندما تبنّى نظرية أصالة الوجود وحوّل وجهة الفلسفة المدرسية الماهوية في اتّجاه آخر»[1].

2) تجاوز العقل المقولي الأرسطي

كلُّ واحدٍ من الفيلسوفين المبحوث عنهما، ألقى جانبًا وتجاوز العقل المفهوميّ والنظرة المقوليّة الماهوية إلى الأشياء. وغادر أحدهما العقل الكانطي (هايدغر) والآخر العقل المشائيّ (ملاّ صدرا)، واستبدلاهما بـ«تجربة الوجود». وإدراك الوجود عند كلٍّ منهما يبدأ بتجربة حيّة حضوريّة وشهوديّة، ولا تتوقّف على توسيط المفاهيم. «وعلى الرغم من عدم دقّة وصف التحوّل الفكريّ الذي أصاب ملاّ صدرا بأنّه تجربة دينيّة، غير أنه من الدقيق وصفه بأنّه تجربة وجوديّة. ومن هذه الجهة يستدعي إلى أذهاننا الفلاسفة الوجوديّين (ومنهم هايدغر) حيث إنّ هؤلاء جميعًا لم يوسّطوا التأمل العقليّ في بحثهم عن الوجود؛ بل وسّطوا التجربة الوجوديّة الحيّة التي كشفت لهم الوجود... فالوجوديّون لا يفكّرون نظريًّا في باب الوجود على نحوٍ كلّيٍّ، أي لا يبحثون عن ذات الوجود بما هو مفهومٌ»[2]. ومهما يكن من أمرِ الاختلاف بين الفيلسوفين، فإنّهما يشتركان في موقفهما من الاستدلال العقليّ المفهوميّ ويريان أنّه أضعف من التجربة الحضورية الوجوديّة.

الوجوديّون ومنهم هايدغر يعارضون العقل النظاميّ البنائيّ والقوالبيّ. «وأكثر الفلاسفة الوجوديّين الحديثين يعتقدون بأنّ الواقع المسمّى بالوجود (existence) وهو الوجود الإنسانيّ الخاصّ لا يمكن وصفه وتحليله بالطريقة الفلسفية النظريّة؛ ولأجل هذا عمد عددٌ منهم إلى معالجة قضاياه بواسطة المسرحية والقصّة والرواية»[3]. وأمّا ملاّ صدرا فلا يعارض هذا العقل ولا يرفضه. ولهذا نرى أنّه يطرح الميتافيزيقا والعقل جنبًا إلى جنبٍ، على الرغم من أنّ المسائل العقلية التي يطرحها ذات لونٍ متميّزٍ، وعلى الرغم من أنّ العقلانيّة التي يشتغل عليها وبها هي عقلانيّة شهودية وغير ماهويّة. ومن هنا نجد أنّ ملا صدرا يستند إلى العقل ويستدلّ به: «ولا ينفي العقلَ ودورَه بشكلٍ كاملٍ. بل يعترف له بدورٍ في معرفة الحقيقة يكمّله اليقين الشهوديّ»[4]. وبكلمة موجزة ينحّي الفلاسفة الوجوديّون

[1]- سيّد، 1380هـ.ش.، ص 148.
[2]- سيد، 1380 هـ.ش.، ص 148
[3]- المصدر نفسه، ص 156.
[4]- المصدر نفسه.

العقل جانبًا وأمّا ملاّ صدرا فإنّه يسلّم له بدورٍ مهمٍّ حتّى لو لم يراهن عليه وحده.

ومن الصحيح أنّ هايدغر وصدرا كلاهما لهما من العقل موقفٌ، ولكن يختلف موقفُ أحدهما عن الآخر في تفاصيل عدّة. فصدرا يُقبل على الشهود للتعرّف إلى الوجود، غير أنّه نمطٌ من الشهود لا يقيل العقل عن دوره ولا يتنافى معه بل يكمّله ويجبر ما به من نقصٍ. وعليه لا يمكن تصنيف موقفه من العقل في دائرة الخصام والمعاندة، ويترك للعقل الاستدلاليّ محلاًّ مقبولاً في فكره وسلوكه الفلسفيّ. ولكنّ ما يتبنّاه هايدغر من مواقف من العقل يكشف عن رفضه للعقل الماهويّ وتسريته هذا الرفض إلى العقل الاستدلاليّ. ويستخدم الوجوديّون عبارات شتّى تكشف عن رفضهم القوالب المعرفيّة الموروثة في الفلسفة الغربيّة، في أبحاثهم حول الإنسان ومن هذه العبارات: «القلق»، «الاضطراب»، «الاختيار المصيريّ»، «الموت»، «العبث»، «الاغتراب»، وتُستخدم هذه الكلمات والعبارات لوصف حالات الإنسان الوجوديّة. وأهمّ ما يحاول الوجوديّون الفرار منه هو ثنائية الذات- والموضوع التي حكمت العقل الغربيّ فترة طويلة من الزمان. يقول بوخنسكي في وصفه لرؤية الوجوديّين: «إنّ جميع الوجوديّين يرفضون التمييز بين الذهن والعيان/ ما هو في الذهن وما هو خارجه، ويرون أنّ هذا التمييز لا طائل من ورائه ولا جدوى من المعرفة الفلسفيّة المستندة إلى هذا التمييز. ويرون أنّ المعرفة الحقيقة لا تولد من العقل أو الفهم؛ بل تولد من التجربة الحيّة المعيشة. ولكنّ هذا الاختبار الحيّ أو التجربة، هو قبل أيّ شيء نتيجة القلق الذي يكتشف الإنسان من خلاله أنّه محكومٌ عليه بالفناء، وأنّه محكومٌ عليه بالموت أو الإلقاء»[1].

وأمّا ملا صدرا فإنّه يستفيد في دراسته لأفكار الفلاسفة المتقدّمين من مقولات الفلسفة ومفاهيمها؛ ولكنّه بعد أن يبيّن مكامن النقص والخلل فيها، يطرح تصوّره الوجوديّ ونظرته إلى الفلسفة. وهذا الذي أعطى المفاهيم الفلسفية التي يستخدمها في مناقشاته الفلسفية معنًى آخر غير الذي كان لها في الفلسفة الموروثة.

3) تعريف الوجود

الوجود شيء لا يقبل التعريف بحسب الفلسفة الوجوديّة؛ لأنّ التعريف يتوقّف على استخدام المفاهيم، بينما لا ينتمي الوجود إلى عالم المفاهيم، ولا يمكن معرفته بالعلم الحصوليّ وبواسطة التعريف المفهوميّ. وما يُعرف بهذه الطريقة ويعرّف هو الموجود وليس الوجود. وعليه لا بدّ من

[1]- بوخنسكي، 1383 هـ.ش.، ص 128

نيله لا معرفته وتعريفه. «ومن هنا يبدأ الوجوديّون عادةً من اختبار أو تجربة «وجوديّة» يصعب تحديدها بدقّة وهي تختلف من أحدهم إلى الآخر في تفاصيلها وكيفية عيشها. فهي تتجلّى عند ياسبرز بوعي الإنسان بـ«هشاشة الوجود»، ويعبّر عنها هايدغر بـ«السير الوئيد نحو الموت»، ويصفها سارتر بـ«الشعور بالغثيان». ولا يخفي الوجوديّون أنّ فلسفتهم تبدأ من هذه التجارب. ولهذا غلب على الفلسفات الوجوديّة طابع التجربة الشخصيّة، ولم يسلم من هذه السمة حتّى هايدغر»[1]. ويصّرح هذا الأخير بأنّنا نعيش في غفلة تامّةٍ عن الوجود، وليس في وسعنا سوى الاقتراب منه.

ويعتقد ملاّ صدرا من جهته بعدم إمكان تعريف الوجود. فالوجود عنده من أشدّ الواقعيّات بداهةً، كما هو من أوضح المفاهيم أيضًا. «الوجود مفهومه من أعرف الأشياء». وهو أعرق المفاهيم أصالة؛ إذ بواسطته نفهم غيره من المفاهيم، أضف إلى ذلك أنّ واقع الوجود هو أقلّ الواقعيّات حاجةً إلى الوسائط في ميدان التجربة، ويعني بالتجربة هنا تجربة معرفتنا بالعالم الخارجي. فالمعرفة بالوجود وإدراكه أمرٌ مباشر لا يحتاج إلى الوسائط؛ بل لا يمكن أن يحصل بالتحليل الذهنيّ. والوجود المحض لا يتحقق بصورة الشيء الماديّ الخارجي ليمكن توسيط هذا الماديّ الخارجيّ في إدراك الوجود، ولا يتبدّل إلى مفهوم متناهٍ في الذهن ليوضع على مشرحةِ التعريف المنطقيّ. نعم يمكن أن يُبدَّل هذا الإدراك الشهوديّ المباشر إلى تصوّر مفهوميّ أو إدراك ذهنيٍّ.

المعرفة العميقة بحقيقة الوجود وواقعه تختلف عن المعرفة بمفهوم الوجود الذهنيّ، وبحسب تعبير المدرسة الوجودية الحديثة «معرفة ذات الوجود» من أشكل الشاكلات؛ لأنّ هذه المعرفة تتوقّف على استعدادٍ خاصٍّ لا يتوفّر عند جميع الناس. غير أنّ هذه المعرفة ممكنة ومتاحة لأهل التأمّل ومثل هؤلاء يمكنهم اكتشاف هذا السرّ العميق[2].

يميّز كلا التيّارين الفلسفيين بين الوجود والموجود. وبعبارة أخرى: كلا التيّارين يفصل مفهوم الوجود عن حقيقة الوجود، ويعتقدان أنّ حقيقة الوجود لا تُنال من طريق البحث المفهوميّ. ولكن ثمّة اختلاف يقارن هذا الاتفاق؛ وذلك أنّ ملاّ صدرا يحدّثنا عن مفهوم الوجود ويرى أنّه بديهيّ، ويستفيد لتوضيح هذه الرؤية من الأبحاث المنطقية والعقلانيّة. وهو يرى أنّ الوجود أرفع من جميع المقولات المنطقية كالجنس والنوع والفصل، ولأجل هذا يمتنع تعريفه، وما لا تعريف

[1]- بوخنسكي، 1383هـ.ش.، ص 127.
[2]- مطهري، 1367 هـ.ش.، ص 19-30.

منطقيّ له لا يمكن إقامة البرهان عليه. وليس للوجود علّة ولا مادّة ولا مكان؛ بل هو علّة جميع العلل، وصورة كلّ صورة وهو الواقع النهائيّ لكلّ شيء[1]. وهذا التحليل الصدرائيّ لتعذّر تعريف الوجود هو تحليل منطقيّ.

وأمّا تحليل الوجوديّين لهذه المسألة فهو تحليل ظواهريّ. والظواهرية عند هايدغر ليست فلسفةً، أي علمًا قائمًا بذاته، وليست علمًا بين سائر العلوم، وليست مقدّمة علميّة تمهّد لبناء التعاليم الفلسفيّة المرغوب فيها (الأخلاق والمنطق، وما شابههما)؛ بل الظواهريّة عنده منهجٌ للتفلسف. وعليه، يتّضح أنّ هايدغر يختلف عن هوسرل الذي كان يبتغي استقلال الظواهريّة وجعلها مستقلّةً عن التسلّط الفلسفيّ عليها، فهايدغر يميل إلى إثبات أنّ الظواهريّة هي نهج صريح وجذريّ أكثر من تصوّر الفلسفة علمًا. وعليه، فهو يرسم الخطوط الأصليّة للمسائل البنيويّة من دون إدخال أيّ تعريف جزميّ (هوسرليّ) للظواهريّة.

4) الاختلاف بين الوجود والإكزيستانس

الموضوع الأساس الأثير بالدرس عند «الإكزيستانسياليّين» (existentialists) هو «الإكزيستانس» (existence). ولا بدّ من الاعتراف بصعوبة تحديد المعنى المقصود من هذا المصطلح عندهم. ولكن يُستفاد منهم أنّ البحث هنا عن نحوِ الوجود الإنسانيّ وكيفيّته. ولذلك قلّما يستخدمُ هايدغر هذه كلمة «إنسان» للتعبير عن المعنى الذي تدلّ عليه هذه الكلمة؛ وإنّما يعبّر عنه بمصطلحات عدّة منها «دازاين»، أو «الموجود هناك»، «إكزيستانس»، «الأنا»، «الموجود نفسه»، على أيّ حال هذا الإنسان بتسمياته المتعدّدة هو وحده الذي عنده إكزيستانس. والأدقّ أن لا نقول عنده بل هو إكزيستانسُ ذاته. وإذا كان ثمّة ماهيّة للإنسان فهي ماهيّة وجوده ونتيجة وجوده الخاصّ.

وعليه، فإنّ الوجوديّة الغربيّة تدور حول الإنسان، وهو محورها الذي تدور رحاها حوله. وتعريف الوجوديّة بأنّها الاعتقاد بأصالة الوجود الخاصّ بالإنسان، دليلٌ على هذا المدّعى. والتبرير الوجوديّ لهذا الاهتمام الخاصّ بالإنسان فلسفيًّا هو أنّ التساؤل عن الوجود طُرِح لأوّل مرّة مع الإنسان. «لأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتساءل عن الوجود على نحو العموم، ومن أجل هذا فإنّ وجوده إكزيستانسييل (أي وجوديّ)، وله صلة بالكينونة والوجودُ ومنسوبٌ إليه أو العكس. وهذا الوجود الخاصّ بالإنسان هو وحده دون سائر الحيوانات عنده استعداد السؤال. والقدرة على السؤال في

[1]- صدر المتألهين، 1981م.، ج 1، ص 20-22.

الواقع تحليلٌ مسبقٌ لشروط إمكان الإدراك لوجود الإنسان الذي هو وجودٌ خاصٌّ في العالم»[1].

بينما يرى صدرا أنّ الأصالة التي يؤمن بها هي من نصيب مطلق الوجود وهي حقيقة الوجود وليس مفهومه، وهذه الحقيقة تمتدّ من الوجود الإلهيّ المحض إلى الوجود المادّيّ الزائل. وهذا الوجود المحض يظهر ذاته بخلق مراتب الوجود. وبناءً عليه، فإنّ الماهيّة لا تظهر إلّا في الذهن وليس لها محلّ في عالم الخارج. ويراها الذهن طبيعة ثانية تبعًا لارتباطها بالوجود في عالم الذهن، وأمّا الطبيعة الأساس فهي الوجود لا الماهيّة. وكلّما اكتمل الوجود ضعُفت الماهيّة، ومن هنا ليس لله ماهيّة. فهو وجود محضٌ، قطعيٌّ، متعينٌ وواقعيٌّ؛ والماهيّة مبهمة ومظلمة، سلبيّة، غير متعيّنة، وغير واقعيّة. ومن هنا، لم تكن الماهيّات شيئًا في حدّ ذاتها، ووجودها المفترض يتوقّف على الارتباط بوجودٍ واقعيٍّ تلحق به، وهذا الوجود بدوره متوقّف ومرتبطٌ بالوجود المطلق أي الله تعالى[2].

وبناءً على ما تقدّم يتبيّن أنّ مراد الوجوديّين من مصطلح (Existence) هو وجود الإنسان وكيفيّة وجوده في العالم. وأمّا عند ملّا صدرا فإنّ حقيقة الوجود تتّسع لجميع المراتب على الرغم من أنّ المراتب الدنيا متعلّقة بما علاها من المراتب، لكن نظريّة الاشتراك المعنويّ لمفهوم الوجود تجعله شاملاً لجميع المراتب. وهذا بخلاف الوجوديّين الذي لا يستخدمون مصطلح (Existence) عند الحديث عن الله أو وصفه، بل يخرجونه من دائرة هذا المصطلح. فهمّهم الأساس هو دراسة وضعيّة الإنسان ولا مجال عندهم للحديث عن واقعٍ مطلق. ومن هنا لا نجد أنّ هايدغر يستخدم مفهوم الوجود إلّا مع الإنسان فسائر الأشياء كائنة فحسب، والكائن الموجود الوحيد هو الإنسان. وأمّا في فلسفة ملّا صدرا فالحديث عن مطلق الوجود. والأصيل هو الوجود المطلق، بمعنى أنّ حقيقة الوجود متقدّمة على الماهيّة بشكل كلّيّ. ففي عالم الواقع الخارجيّ لا شيء سوى الوجود، وما الماهيّات سوى حدٍّ للوجود في الذهن.

فالحقيقة هي الوجود الذي لا يقبل التعريف، وكنهه في غاية الخفاء على الرغم من أنّ مفهومه من أعرف الأشياء وأوضح الأمور. وبحسب هايدغر نحن لا نعرف الوجود بادئ ذي بدء، ولكن سرعان ما نكتشف أنّ بين الموجودات التي نتعرّف إليها صنفان متمايزان. صنفٌ ليس له نسبة إلى ذاته، وليس له بالقياس إلى نفسه حالة أو وضع أو رؤية محدّدة، ولا يمكن أن يكون لهذا الصنف

[1]- نوالي، 1374 هـ.ش.، ص 335.

[2]- صدر المتألّهين، 1981م.، ج 1، ص 49.

مثل هذه النسبة، ومن أمثلة هذا الصنف ومصاديقه الحجر والشجر، بل الموجوادت الأخرى كلّها سوى الإنسان. وهذا الصنف من الموجودات كائنات فحسب. والصنف الآخر هو الموجود الذي له نظرة إلى ذاته وصلة بأقرانه ونظرائه، بل له نسبة وصلة بسائر الموجودات، وله منهم وبالنسبة إليهم وضع أو حالة أو رؤية... فالإنسان موجود ولكن ينبغي أن يكون أكثر ممّا هو عليه[1]. ومن هنا، يرى هايدغر أنّ مدخل نيل حقيقة الوجود يُبحث عنه في الموجودات، ويختار الإنسان لهذه المهمّة؛ فلا معنى للوجود إلّا عند من يتساءل عن وجوده ويخضعه للفحص والتحليل.

5) تقدّم الوجود على الماهيّة

تفتح لنا المطالب المتقدّمة الباب على مبحث من مهمّات المباحث في المقارنة بين من نحن بصدد المقارنة بينهم: فالوجود متقدّم على الماهيّة في المدرستين وهو ما تؤكّده المدرستان. ويكمن الفرق في أنّ الوجوديّين يرون أنّ الوجود الإنسانيّ الخاصّ مقدّم على ماهيّته، بينما يحكم ملاّ صدرا بتقدّم حقيقة الوجود على الماهيّة. وهذا يقتضيه اعتقاد ملاّ صدرا بأن لا شيء في الخارج سوى الوجود وبطن الخارج ممتلئة بالوجود على الرغم من تعدّد مراتبه. وما الماهيّة إلّا نتيجة من نتائج التحليل الذهنيّ، حيث يفكّك الذهن بين وجود وماهيّة. وهذا هو الفرق، فالماهيّة مجرّد تحليل وافتراض ذهنيّ عند ملاّ صدرا وأمّا عند الوجوديّة فإنّ الوجود هو الذي يصنع الماهيّة. «إنّ هذه الوضعيّات الهشّة وغير الثابتة ناشئة من أنّ وجوده الخاصّ متقدّم على ماهيّته. أي إنّ الإنسان ليس متعيّنًا في حدود خاصّة؛ بل بناءً على القيم التي يختارها، يدفع نحو العمل وتحقّق وجود ذاته، الأمر أو الأمور التي تصنع ماهيّته»[2].

وهنا أيضًا يتبيّن مدى الاهتمام الذي أوْلَتْه المدرستان بقضيّة الماهيّة وحدود المقصود منها. وعلى الرغم من اشتراكهما في وضع الماهيّة في الرتبة الثانية بالقياس إلى الوجود، فإنّهم يختلفون في الماهيّة. عند الوجوديّين هي ماهيّة الأفراد والجزئيّات، وليس في فلسفتهم محلّ للماهيّة الكلّيّة. عندهم لكلّ وجود إنسانيّ خاصّ ماهيّته، ولا تكون منحصرة بالضرورة به وحده. أمّا الماهيّة الصدرائيّة فهي كلّيّة، لأنّها تنتزع من الأفراد جميعًا وتنطبق عليهم جميعًا أيضًا، دون أن يعطيها هذا الانطباق حظًّا من الواقعيّة المستقلّة. وإذا أردنا أن نطلق عليها وصفًا فهو شبه الواقعيّة[3].

---

[1]- بيمل، 1381 هـ.ش.، ص 52 و53.

[2]- نوالي، 1374 هـ.ش.، ص 46 و47.

[3]- وحيد الرحمن، 1378 هـ.ش.، ص 141.

6) إدراك حقيقة الوجود

وتشترك المدرستان في الموقف من صعوبة إدراك الوجود وصعوبة الإحاطة به، وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ ملاّ صدرا يرى انحصار معرفة الوجود بأهل التأمّل. وأحد الأسباب التي تسهم في تعقيد المعرفة بالوجود هي سيادة النظرالمفهوميّة والمعرفيّة على الفهم والإدراك. ويدخل هايدغر إلى ميدان البحث عن مواجهة الوجود ولمسه، وهنا يطرح مفاهيم (حفرة العدم/ بئر العدم)، والاضطراب وما سوى ذلك... وهو يرى أنّ التجربة الحقيقيّة للوجود عند الإنسان تتحقّق عندما يجد الإنسان نفسه في مواقع من هذا القبيل. ومن هنا يمكن أن نقول ولو بشيء من التسامح في التعبير... أيضًا عند هايدغر شيء ممّا يعبرّ عنه بـ»السلوك لنيل حقيقة الوجود وإدراكها«. ولا نجد عند ملاّ صدرا أكثر من التوقّف عند هذه القضيّة والحكم بصعوبة نيل الوجود وإدراكه. ولا يقترح طريقة محدّدة لاكتشاف كنهه والاعتراف بخفائه وغموضه. وثمّة من يرى أنّ المعرفة بالوجود في فلسفة هايدغر تعتمد على الأمور السلبيّة مثل: العدم، الاضطراب، الموت، وما شابه. «وأمّا ملاّ صدرا فإنّه يقترح طريقًا أخر غير ذلك كلّه... فهو يرى أنّ الوجود هو سرّ الفعل الإلهيّ وتجليّ الوجود المحض وعلامة وأثر من آثاره؛ ذلك الأمر الذي يؤدّي إلى مغادرة المخلوقات محيط العدم وتحلّيها بحلية التحقّق والوجود»[1]. هذا ولكن يمكن التعليق على هذه الفكرة بأنّها أقرب ما تكون إلى العرفان وأكثر انسجامًا مع مسيرة أهل الذوق وسيرهم وسلوكهم.

«وفي الغرب يُستفاد من الظواهريّة لمعرفة الوجود. الظواهريّة نظريّة في المعرفة، ومعرفة محدّدة للمعرفة. ولا تقترح الصدرائيّة نظريّةً معرفيّةً لمعرفة الوجود بطريقة إيجابيّة. وعليه، يمكن القول إنّ إدراك الوجود في الفلسفة الإسلاميّة بعيدٌ عن شائبة النظرة المعرفيّة المفهوميّة. وهذا يعطيه حدًّا أعلى من التمحّض والصرافة»[2].

7) التمايز بين الوجود والموجود

يميّز ملاّ صدرا من جهةٍ بين الوجود والموجود، ومن جهة أخرى يحكم بالاتّحاد بينهما. وتوضيح هذا أنّ الصورة الوصفية للوجود التي هي عبارة عن ما هو موجود تختلف عن الصورة الفعلية للوجود التي هي تعبير آخر عن التوفّر على الوجود. وإذا أردنا متابعة هذا البحث في قالب التقليد الأرسطي ينبغي القول إنّ ما هو مركز الاهتمام عند أرسطو هو الموجود،

[1]- المصدر نفسه، ص 156.

[2]- نوالي، 1380 هـ.ش.، ص 181.

والموجود في هذا التقليد هو الماهية التي لها تحقّق في عالم الخارج. وأمّا ملاّ صدرا وبناءً على نظريّة أصالة الوجود وبعد الخروج من القول بأصالة الماهية، فقد أسّس بنيانَ ما بعد الطبيعة على أن تكون الغاية والمطلوب الأساس في هذا العلم تحليل الوجود في ذاته. وذلك كما كرّرنا غير مرّة لأنّ الماهية ما هي إلا حدّ الوجود فحسب. وهي في الواقع تكتسب اعتبارها من الوجود وتبعًا له. ومن هنا، تحوّلت فكرة أصالة الوجود إلى ركنٍ مهمٍّ في الميتافيزيقا الصدرائية، وهي فكرة شيّد صدرا بنيانها على أساس الكشف والشهود، وحاول إقامة البراهين المنطقية عليها لجعلها منطلقًا ومقدّمة لإثبات مسائل أخرى في تعاليمه الفلسفية. وهذه الفكرة هي التي حوّلت موضوع ما بعد الطبيعة من أن يكون الموجود (ens) إلى أن يكون الوجود (esse) وقد أدّى هذا التحوّل إلى تغيير القالب الأرسطي للفلسفة الإسلامية الموروثة، وضخّ فيها شهودًا جديدًا لأعمق نظم للواقع بحيث صار يُرى كلّ شيءٍ فيها بما هو حضور أو شهودٌ للوجود نفسه، أو للأمر الإلهيّ في الأشياء[1].

يقول ملاّ صدرا في أسفاره الأربعة: «لمّا كانت حقيقة كلّ شيءٍ خصوصية وجوده التي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بأن يكون ذا حقيقة. كما أنّ البياض هو أولى بكونه أبيض... فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة؛ بل بالوجود العارض لها، وبالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود بذاته»[2].

ويتّفق هايدغر مع ملاّ صدرا في مبدإ التمييز بين الوجود (الكينونة) والموجود (الكائن) ويجعل محور الميتافيزيقا السؤال عن الوجود. وهو بتكراره سؤال ليبنتز الأثير: «لم كان وجود (شيء مّا) ولم يكن بالأحرى العدم؟»، أو: «لماذا يوجد هناك شيء بدلاً من اللاشيء؟»، وهو بتكراره هذا السؤال يجعل موضوع الفلسفة الأوّل والأساس فهم حقيقة الوجود. وهو يرى أنّ النظر في التقليد الفلسفيّ الغربي الذي ابتدأ بأفلاطون وأرسطو واستمرّ بعدهما مئات السنين، يكشف عن أنّ مركز الاهتمام في هذا الموروث الفلسفيّ هو الموجود وأما الوجود نفسه فقد ظلّ مغفولاً عنه. وربمّا يصدق الحكم على الفلسفة الغربية بأنّها نسيت الوجود، وتركته في المساحة المظلمة وقد بقي ما يقرب من ألفي سنة على هذا الحال. والوجود يتوقّع من الإنسان أن يتذكّره لما فيه من مصلحة له بالدرجة الأولى[3].

[1]- نصر، 1382 هـ.ش.، ص 181.
[2]- ملاّ صدرا، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 12.
[3]- ورنو ووال، 1372 هـ.ش.، ص 218.

ويصف هايدغر الرؤية الغربية التقليدية التي كانت حاكمة على الميتافيزيقا بأنها نظرة موجودية (ontic) وهي نظرة أدّت إلى خلوّ كلمة الوجود من المعنى وتحويل معناها إلى نسي منسيٍّ. وقد جعل هذا الخلل الفلاسفة ينظرون إلى الموجودات بدل أن يتأمّلوا وجودها. وهذه النظرة الموجوديّة أغرقت الفلسفة والعلوم التابعة لها أو المبنيّة عليها في التفاصيل التي تعيق عن فهم الوجود نفسه، وتعلّق معرفته على معرفة خصوصيّات الموجودات. ويرى هايدغر أنّ هذه الرؤية تتضمّن عدّ الوجود شرطًا متقدّمًا على التجربة المعرفية، ويتعاملون معه على أنّه شيء معروف يُنطلق منه في المسار العلميّ والمعرفيّ، على أمل أن يثبت المعنى المفترض مسبقًا في نهاية المطاف. وهم يعلنون أنّ فهمنا للوجود متوقّفٌ على دركنا للموجودات. وفي النتيجة لا يقدر هؤلاء على إثبات صحّة الحكم بأنّ معنى الوجود هو ما يُخلص إليه من المعنى الذي يتعيّن عبر الموجودات. وصحيح أنّ الوجود أخيراً هو وجود الموجودات، ولكنّه أمرٌ مختلفٌ عن الموجودات ولا يمكن بيانه وتفسيره بصفات الموجودات وخصائصها ومشخّصاتها[1]. ويطرح هايدغر في مقابل النظرة الموجوديّة (ontic) نظرة وجوديّة أساسيّة يأمل من ورائها كشف الحجاب عن الوجود.

8) مفهوم الاختيار

يرى فلاسفة الوجود (existence) أنّ الإنسان يقع دائمًا بين مجموعة من الإمكانات. والعالم قبل التفات الإنسان إليه، هو في معرض إمكان خاصٍّ. وبناء عليه، الإمكان الخاصّ هو خصوصيّات الأشياء وحوادث العالم. والإنسان على الدوام يصنع إمكاناته ويحقّقها وفق اختياراته وقيمه وذلك بحريّته. وهذه الأحوال المتبدّلة تربط بين الإنسان وبين الرهبة والقلق، هذه الرهبة التي تجعل الإنسان يلتفت إلى عدم ثبات حالاته وعدم استقرارها[2]. وأمّا ملاّ صدرا فإنّه يبرّر خصوصيّات الأشياء وحوادث العالم بما يسمّيه «الإمكان الفقري». وهنا لا محلّ للبحث عن الحريّة والإمكان الخاصّ.

وطريقة تقريب الوجود في فلسفة هايدغر؛ بل في الفلسفة أو الفلسفات الوجوديّة تتمّ من خلال الحديث عن لمس الاختيار عند الإنسان، أمّا عند ملاّ صدرا فيتمّ ذلك عن طريق المعقولات الفلسفية الثانية. والاختيار والحريّة من المفاهيم المفتاحية والمحوريّة في الفلسفات الوجوديّة ومن دونهما لا يمكن فهم الوجود الإنسانيّ.

[1]- أحمدي، 1381 هـ.ش.، ص 223.
[2]- نوالي، 1374 هـ.ش.، ص 40.

«وهذا المضمون بارزٌ في فلسفة كيركيجارد إلى درجة كبيرة، فهو لا يكاد يميّز بين الانوجاد وبين الاختيار ويعبّر عن المفهومين بطريقة تشعر بالترادف بينهما... وسارتر مصرٌّ على الربط بين المفهومين إلى حدٍّ قريبٍ من الحدّ الذي يراه كيركيجارد. فلا يقبل أنّ الإنسان يوجد أوّلاً ثمّ يكون مختارًا؛ بل معنى الإنسان عنده أن يكون مختارًا من قبل»[1].

والأمر نفسه نراه عند هايدغر تقريبًا. فالإنسان يحدّد إمكاناته باختياره، وباختياره بين الإمكانات المتعدّدة يحقّق وجوده؛ ولأجل هذا فالإنسان من دون حريّة واختيار لا ينوجد بل يكون. وعليه فإنّ الوجود الإنسانيّ لا يمكن فهمه إلا بتجربة الاختيار. «ولأجل هذا يربط هايدغر بين الانوجاد وبين الحريّة (الاختيار). ويرى عدم إمكان درس المفهوم الأوّل مع غضّ النظر عن الثاني... وعندما يتحدّث عن الحريّة يقصد المعنى الوجوديّ للحريّة: أي الحريّة التي بها يبحث الإنسان عن وجوده»[2].

وفي مقابل هذا الكلام الوجوديّ يعالج ملاّ صدرا مسألة الوجود بطريقة مختلفة لا تستند إلى مفهوم الحريّة وتجربة اختيار الوجود كما تعبّر الوجودية؛ بل هو يرى أنّ الإنسان يدرك الوجود بواسطة المعقولات الثانية الفلسفية. ومعنى ذلك أنّ الوجود عنده شيء «نفسُ أمريٍّ» يدركه الإنسان بالتجربة ثمّ يحوّله إلى مفهوم قابل للتعميم على سائر الموجودات.

9) العدم

العدم عند الوجوديّين هو من أجل الوصول إلى الوجود. فالعدم عندهم يستوعب الوجود كلّه. ولفهم الوجود على حقيقته لا بدّ من الذهاب إلى حدّ العدم. فالوجود يأتي من بطن العدم، ومن أجل هذا فإنّ العدم والوجود متداخلان. مثلا يطرح هايدغر في كتابه «الكينونة والزمان» الغفلة التامّة عن الوجود. فهو يرى أنّ الإنسان يغفل عن وجوده؛ لأنّه ينظر دائمًا إلى الموجود. وللوصول إلى حقيقة الوجود لا بدّ من الخروج من النظرة الموجودانية والتعالي عنها، للوصول إلى معرفة حقيقة الوجود. وهذا التعالي يتحقّق على أساس الرهبة والحيرة. فالحالة الأولى التي يشعر بها الإنسان هي الرهبة، ففي مثل هذه الحالة يخرج الإنسان من الغفلة عن وجوده، وبعد ذلك يقع في الحيرة وبعدها يبدأ التفكير الفلسفيّ. وهاتان الحالتان بينهما تشابهٌ والفرق بينهما هو في أنّ العدم هو سبب الرهبة، والوجود هو أساس الحيرة... وبناء

[1]- مك كواري، 1377 هـ.ش.، ص 179.
[2]- أحمدي، 1381 هـ.ش. أ، ص 547.

عليه، الهيبة وحدها هي التي تجعل الإنسان يخرج من إسار الموجودات... وعندما ينكشف لنا فقر الموجودات نستيقظ ونغرق في الحيرة، وبسبب هذه الحيرة وحدها؛ أي انكشاف العدم ينطلق لساننا بالسؤال «لماذا»[1].

وفي المقابل لا يرى ملاّ صدرا للعدم أيّ حظٍّ من الوجود، من حيث إنّه عدمٌ. ولكنّه يتساءل عن الأسباب التي تجعل الذهن البشريّ قادرًا على التساؤل حول العدم وإطلاق بعض الأحكام عليه وصياغة المفاهيم منه. ويجيب أنّ الذهن قادرٌ على صياغة المفاهيم والتصوّرات، فهو قادر على تصوّر عدم نفسه، كما على تصوّر العدم المطلق. وبعبارة أخرى: العدم عند ملاّ صدرا هو اختراعٌ بشريّ، لا واقع له ولا ثبوت. والوجود عنده يكتشف من طريق الوجود، والعدم أيضًا يكتشف بواسطة الوجود.

وقد طُرحت في الفلسفة ثلاثة أجوبة عن السؤال عن العدم ووجوده، هي: العدم لا وجود له مطلقًا، العدم الكلّي المطلق لا وجود له، العدم موجودٌ مطلقًا. وقد اختار بارمنيدس الاحتمال الأوّل. وتبنّي ديمقريطس الاحتمال الثاني وسمّى الخلأ بالعدم الذي يمكن أن يكون موجودًا. وأفلاطون يقبل العدم الذي يعبّر عنه بالغيرية. فهو يرى أنّ كلّ نفي تعينٌ؛ وذلك لأنّ تعيّن المعنى أو المثال يتوقّف على قولِ إنّه ليس المعنى أو المثال الفلانيّ. وعليه فإنّ اللاوجود موجودٌ بخلاف رأي بارمنيدس. واللاوجود النسبي واحد من المقولات الأساسية للفكر، وليست الحاجة إليه لحركة الفكر ونشاط الذهن وواقعيّة الواقع، بأقلّ من الحاجة إلى الوجود. وأرسطو يقبل اللا وجود النسبيّ ويرى أنّه الوجود بالقوّة. وهذا هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات التي ذكرناها أعلاه. وأما هيغل فإنّه يرى أنّ تصوّر الوجود ينتهي إلى تصوّر العدم. وتصوّر الوجود وتصور العدم وهما من شرائط حصول الصيرورة وليسا موجودان.

وقد سعى هايدغر لإعطاء العدم واقعيّة. وهو يصرّح بأنّه عندما نتحدّث عن العدم فإنّنا في الواقع نتحدّث عن الوجود؛ وذلك لأنّ الوجود يستعصي على التصوّر والتعريف. وبالتالي فما نراه في العدم هو الوجود. ويعطي هايدغر للعدم كثيرًا من الصفات الإيجابية؛ ولكنّه يرى أنّنا عندما نريد تعريفه فإنّنا لا نقول شيئًا أو نلغي وجوده[2].

ويرى هايدغر «أنّ الوجود يخرج من بطن العدم، والوجود والعدم عنده شيء واحد.

[1]- پرونی، 1379، ص 32-35.
[2]- وال، 1380 هـ.ش.، ص 167.

والإنسان لا يقدر على الغوص في داخل طبيعته الذاتية، ولا يتمكّن من طرح أسئلة ميتافيزيقية، إلا إذا كانت عنده القدرة على مواجهة العدم»[1]. وعلى أيّ حال فإنّ قضية العدم من القضايا القديمة المطروحة على مائدة البحث الفلسفي. وقد اختلفت الآراء في ما يرتبط بالمسائل التي تدور حول العدم. ومضافًا إلى ما أشرنا إليه آنفًا، يصرّ بارمنيدس أنّ الإنسان لا يمكن أن يعرف ما لا وجود له. وغورغياس يصرح بأنّه لو كان العدم غير موجود فإنّ الوجود أيضًا لن يكون موجودًا. ويتحدّث أفلاطون عن ما يبدو شيئًا ولكنّه ليس بشيء. وأرسطو يحمل أحكامًا شتّى على العدم ويصفه بأوصاف عدّة، وبالتالي يرى ضرورة الحديث عنه. وهايدغر يرى الترابط بين تساؤل الإنسان عن وجود الأشياء بدل أن تكون معدومة؟ وبين ضرورة الحديث عن العدم. إذا قلنا إنّ العدمَ موجودٌ فكيف يمكن أن يكون الشيء الموجود معدومًا؟ وإذا قلنا إنّ العدم لا وجود له، فكيف يمكن الحديث عنه؟ «ومن هنا، يقول هايدغر إنّ الشيء الذي ينعدم هو من الأول لم يكن. وهذه هي الطريقة الوحيدة التي تسمح لنا بالحديث عن العدم... وإذا لم يكن العدم مطروحًا فالوجود نفسه لن يُنبَس ببنت شفة عنه. عدم الوجود في مرتبة الوجود ومقامه. ووجود الإنسان مرتبط بالكينونة لأنّه أخرج نفسه من دائرة العدم»[2].

ويرى هايدغر أنّ العدم من أقدم المسائل الفلسفية، ويعتقد أنّ بارمنيدس في محاورة «ما الميتافيزيقا؟» يشير إلى هذا الأمر حين يقرّر أنّنا لا نفهم معنى الشيء الذي لا وجود له. كما يرى أنّ العدم أوسع بكثير من نفي الوجود، ويقول: «أنا أدّعي أنّ العدم مقدّمٌ على النفي واللا»[3]. «الدازاين هو الموجود الذي يجد طريقه إلى العدم»[4].

وفي مقابل هذه الأهمية التي تُعطى للعدم نجد أنّ فلسفة ملاّ صدرا لا تعيره مثل هذا الاهتمام. بل إنّ ملا صدرا يبتعد عن البحث عن العدم بمقدار ما يصرّ هايدغر على البحث فيه، ويكتفي بنفي الوجود عنه، ولا يمنحه سوى مقام نفي الوجود وسلبه. وهو يعالج قضية العدم في الفصل الخامس من المرحلة الثانية من السفر الأول ويقول إنّ العدم مفهومٌ ليس له نصيبٌ من التحصّل والوجود، ويقرّر أنّ الشيء الذي هو في نفس الأمر والواقع عدمٌ لا

[1]- سيد، 1380 هـ.ش.، ص 152.
[2]- أحمدي، 1381 ب. هـ.ش.، ص 138.
[3]- Heidegger, 1998, P.84.
[4]- Ibid, P. 96.

وجود له: «فالعدم ليس إلا عدمٌ واحدٌ لا تحصّل له أصلاً، وليس في نفس الأمر شيءٌ هو عدمٌ»[1].

وبالمقارنة بين المدرستين نجد أنّ الفرق بين المدرستين في ما يرتبط ببحث العدم يمكن تلخيصه بالنقاط الآتية:

أ- العدم عند ملاّ صدرا عدمٌ نسبيٌّ وليس عدمًا محضًا، بل هو عدمُ شيء خاصٍّ. وأما العدم المطلق فلا يمكن الإخبار عنه. وأما هايدغر فإنّ العدم عنده مطلقٌ ومحضٌ.

ب- العدم عند ملاّ صدرا بالنسبة إلى الوجود ثانويٌّ وفرعيٌّ؛ بينما العدم الهايدغريّ أساسيٌّ يكاد يضاهي الوجود في أهميّته. ولعلّه يمكن القول إنّ العدم والوجود متضايفان عند الوجوديّين، ومتناقضان عند مدرسة الشيرازي.

ج- العدم عند ملاّ صدرا هو مجرد عملٍ ذهنيّ منطقيّ ينتج عن النفي. وأما عند هايدغر فهو بمعنى واقعية النفي وليس مجرّد عملٍ ذهنيٍّ. والاختلاف بين الأشخاص، والنفور، والألم الناجم عن الرفض، صورٌ من العدم أشدّ من مجرّد النفي الذهنيّ أو التكذيب.

هـ- العدم عند ملاّ صدرا يُدرك بواسطة العقل النظريّ والمفهوميّ، بينما في فلسفة هايدغر يُدرك عن طريق التجربة الإنسانيّة له.

9) مراتب الوجود

من أهمّ الأفكار التي يطرحها صدر الدين الشيرازي نظريّته في مراتب الوجود والتشكيك في صدق مفهوم الوجود على هذه المراتب. وهذه الفكرة ليست مطروحة في الفلسفات الوجودية الحديثة. والعنصر الآخر في هذا المجال هو الحركة الجوهرية. فملاّ صدرا كما هو معروفٌ في فلسفته يرى أنّ الوجود مفهوم واحدٌ بسيطٌ؛ ولكنّه في الوقت نفسه يصدق على مصاديقه بالتفاوت وهو ما يعبرّ عنه بالتشكيك. والمقصود أنّ الوجود هو منشأ الوحدة والاشتراك بين الأشياء الموجودة في العالم، وهو في الوقت عينه منشأ الاختلاف والتغاير. ولا يعني هذا الكلام سوى أنّ الوجود أمرٌ يقبل الشدّة والضعف. وبعبارة أخرى: أعلى مرتبة من مراتب الوجود وأشدّها هي الوجود الإلهيّ وسائر المراتب هي ما دونه من المراتب ذات الوجود الضعيف إلى أن يصل الأمر إلى أضعف المراتب الملاصقة للعدم وهي مرتبة الماهية.

[1]- صدر المتألهين، 1981م.، ص 350.

وأما هايدغر فإنّه يرى أنّ وجود الوجود ليس هو الله وليس أساس العالم، وليس هو أيّ موجود آخر، وبهذا المعنى يُسمّى «ليس»[1].

10) معنى الأصالة والإمكان

ممّا يلفت النظر ويستدعي المقارنة بين المدرستين الفلسفيّتين اشتراكهما في مفهومي الأصالة والإمكان. ولكن هذا الاشتراك مقصورٌ على الاشتراك اللفظي فحسب. فالإمكان في فلسفة هايدغر لا يعني سوى الاختيار المتاح للدازاين، وبين الاختيار والزمان ترابطٌ وثيقٌ. أمّا الإمكان في مدرسة الحكمة المتعالية فهو يرتبط إلى درجة كبيرة بالإمكان الفقريّ، وحاجة موجودات العالم إلى واجب الوجود.

والكلام نفسه يُقال عن الأصالة فهذا المفهوم مرتبطٌ في فلسفة هايدغر بالدازاين وخياراته. فالدازاين الأصيل له صلة بتاريخه وماضيه، ويفهم ما يمليه عليه التراث وهو بصير به، ما يسمح له باتّخاذ علاقات جديدة بهذا التراث. وأما في فلسفة ملاّ صدرا فالأصالة حكم أو صفة من صفات الوجود في مقابل الاعتباريّة التي هي صفة من صفات الماهية وحكمٌ من أحكامها. وتعني الأصالة عنده ترتّب الأثر والتحقّق في متن الواقع.

11) الله والإلهيّات

لا تلازم في الوجوديّة بين الفلسفة بما هي علمٌ للوجود وبين الإلهيّات. وأما الصدرائيّة فهي تنطلق من أنّ الفلسفة هي بالدرجة الأولى معرفة الوجود الإلهيّ. «الوجود بما هو واقعٌ وليس بما هو مفهومٌ هو ذات الواقع أو الحقيقة النهائيّة. وهذا الواقع النهائي والحقيقة المطلقة هو «الله»، وذاته لا يعلمها سواه؛ لأنّه في ذاته مطلق وغير مشروط ومتعالٍ»[2].

بينما يرى هايدغر أنّ الإلهيات بنسبتها كلّ شيء إلى الله تسدّ باب التساؤل حول الوجود. وعنده أنّ الفكر الإلهيّ يجعل الوجود لغزاً لا أمل بحلّه. وأما ملاّ صدرا فيرى أنّ الله هو مبدأ العالم وغايته. وكل ما في العالم يسير نحوه. وجهة هذه الحركة الوجودية واحدةٌ وتختم بالإنسان الكامل الذي تتجلّى فيه الصفات الإلهية[3].

---

[1]- ورنو ووال، 1372 هـ.ش.، ص 233-234.

[2]- العطاس، 1375 هـ.ش.، ص 22.

[3]- وحيد الرحمان، 1380 هـ.ش.، ص 123.

13) الزمان

والزمان أيضًا من الموضوعات التي طُرحت في المدرستين مع مستوًى عالٍ من الاختلاف. وقد أشرنا من قبلُ إلى أنّ هايدغر يرى أنّ الزمان هو الوجود والوجود هو الزمان. ولأجل هذا أعطى الزمان والزمانية قسطًا مهمًّا من تفلسفه.

ومن جهته ملاّ صدرا خصّ الزمان بالبحث في كتبه وآثاره، وذكر له أحكامًا وكانت له منه مواقف، أهمّها ثلاثة، هي:

1- الزمان مقدار الحركة الوضعيّة للفلك الأقصى من جهة التقدّم والتأخّر. وقد عرض هذا الرأي في شرح الهداية الأثيرية وشرح حكمة الإشراق وهو الرأي المعروف الذي تتبنّاه الفلسفة المشائية.

2- الزمان مقدار الحركة الجوهرية للفلك من جهة التقدّم والتأخّر. وهذا الرأي عرضه في أكثر من موضع من كتبه مثل: تعليقة على الإلهيات، والشواهد الربوبية، ورسالة الحدوث.

3- الزمان مقدار الوجود الطبيعيّ المتجدّد بنفسه. وما يمكن عدّه الرأي الأساس لملاّ صدرا هو هذا الرأي، وقد عرضه في الأسفار على وجه الخصوص[1]. وفي سياق توضيحه لإشكالية الربط بين الواجب والزمان يقول: «...فالزمان بهويّته الاتصالية التي هي أفق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شأن واحدٌ من شؤون العلّة الأولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود، فيكون أضعف الممكنات وجودًا وأخسّ المعلومات رتبةً»[2].

وعلى الرغم من وجود بعض التشابه في بحث الزمان بين المدرستين غير أنّ هذا التشابه السطحيّ يخفي تحته اختلافًا أهمّه أن هايدغر يربط الزمان بالدازاين ولا يعمّم هذا الربط إلى سائر الكائنات بخلاف ملاّ صدرا، والأمر الثاني هو أنّ فهم حقيقة الزمان تختلف بين المدرستين.

المصادر والمراجع:

1. أحمدي، بابك (1381 أ هـ.ش.) **هايدگر وپرسش بنيادين**، طهران: نشر مركز.

2. أحمدي، بابك (1381 ب هـ.ش.) **هايدگر وتاريخ هستى**، طهران: نشر مركز.

[1]- مصلح، 1378 هـ.ش.، ص 468.

[2]- صدر المتألهين، 1981 م.، ص 381-382.

3. بوخنسكي اينوسنتيوس، (1383 هـ.ش.) **فلسفه معاصر اروپایی**، الترجمة الفارسية: شرف الدين خراساني، طهران: انتشارات علمي وفرهنگی.

4. بيمل، والتر، **بررسی روشنگرانه اندیشه های هایدگر**، الترجمة الفارسية: بيژن عبد الكريمی، طهران: انتشارات سروش.

5. پروتی، جيمز (1379 هـ.ش.) **پرسش از خدا در تفكر مارتين هايدگر**، الترجمة الفارسية: محمد رضا جوزی، طهران: نشر ساقی.

6. حاجي سبزواري (1416هـ.ق.) **شرح منظومه**، تصحيح وتعليق آية الله حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.

7. دارتيگ، آندره (1373 هـ.ش.) **پدیدار شناسی چیست؟**، الترجمة الفارسية: محمود نوالی، طهران: سمت (سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانی دانشكاه ها).

8. سارتر، جان بول، **هستی ونیستی**، الترجمة الفارسية: عنايت الله شكيبا پور، طهران: شهريار.

9. سبزواري، ملا هادي (1366هـ.ش.) **شرح غرر الفرائد يا منظومه حكمت**، قسمت امور عامه وجوهر وعرض، به اهتمام مهدي محقق وتوشيهيكو ايزوتسو، طهران: مؤسسه انتشارات وچاپ دانشگاه طهران.

10. سيد، عطيه (1380 هـ.ش.) «**صدرا واكزيستانسياليزم**»، در مجموعه مقالات همايش جهانی حكيم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 4)، طهران: بنياد حكمت اسلامی صدرا.

11. صدر الدين شيرازي، محمد إبراهيم (1366 هـ.ش.) **كتاب المشاعر**، به همت بديع الملك ميرزا عماد الدولة، طهران: كتابخانه طهوری.

12. صدر الدين شيرازي، محمد إبراهيم (1366 هـ.ش.) **الشواهد الربوبية**: الترجمة الفارسية جواد مصلح، طهران: انتشارات سروش.

13. صدر الدين شيرازي، محمد إبراهيم (1981 م.) **الأسفار الأربعة**، ج 1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

14. طباطبائي، سيد محمد حسين (1370 هـ.ش.) **نهاية الحكمة**، الترجمة الفارسية: مهدي تديّن، طهران: مركز نشر دانشگاهى.

15. طباطبائي، سيد محمد حسين (لا تا) **اصول فلسفه وروش رياليسم**، مقدمه وپاورقى مرتضى مطهري، قم: دفتر انتشارات اسلامى.

16. العطاس، سيد محمد نقيب (1375 هـ.ش.) **مراتب ودرجات وجود**، الترجمة الفارسية: سيد جلال الدين مجتبوي، طهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه طهران.

17. قاضي، نبي بخش (1380 هـ.ش.)، «**فلسفه وجود ملا صدرا وفلسفه وجود هايدكر**»، در مجموعه مقالات همايش جهانى حكيم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 4)، طهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

18. كيركيگارد، سورن (1380 هـ.ش.) **ترس ولرز**، الترجمة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، طهران: نشر مركز.

19. كوروز، موريس (1379 هـ.ش.) **فلسفه هايدگر**، الترجمة الفارسية: محمود نوالي، طهران: انتشارات حكمت.

20. مستعان، مهتاب (1374 هـ.ش.) **كى يركيگور متفكر عارف پيشه**، طهران: نشر روايت.

21. مصلح، علي أصغر (1378 هـ.ش.) «**مسئله زمان از نظر ملا صدرا وقيصرى**»، در مجموعه مقالات همايش جهانى حكيم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 4)، طهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

22. مطهري، مرتضى (1373 هـ.ش.) **شرح مبسوط منظومه**، طهران: انتشارات حكمت.

23. مطهري، مرتضى (1373 هـ.ش.) **مجموعه آثار**، جلد ششم، **اصول فلسفه وروش رئاليسم**، انتشارات صدرا، طهران، چاپ دوم.

24. مطهرى، مرتضى (1370 هـ.ش.) درسهاى الهيات شفا، طهران: حكمت.

25. مک کواری، جان (1377 هـ.ش.) **فلسفه وجودی**، الترجمه الفارسیة: محمد سعید حنائي کاشاني، طهران: انتشارات هرمس.

26. مک کواری، جان (1376 هـ.ش.) **مارتین هایدگر**، طهران: انتشارات گروس.

27. نصر، سید حسین (1382 هـ.ش.) **صدر المتألهین وحکمت متعالیه او**، الترجمة الفارسية: حسين نوالي، محمود، طهران: دفتر پژوهش ونشر سهروردی.

28. نوالي، محمود (1374 هـ. ش.) **فلسفه های اگزیستانس واگزیستانسیالیسم تطبیقی**، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

29. نوالي، محمود (1380 هـ.ش.) «**مقدمات وجود شناسی بر ملا صدرا وهایدگر**"، در مجموعة مقالات همایش جهانی حکیم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 4)، طهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

30. وال، ژان (1345 هـ.ش.) **اندیشه هستی**، الترجمة الفارسية: باقر پرهام، طهران: انتشارات طهوري.

31. وال، ژان (1380 هـ.ش.) **بحث در ما بعد الطبیعه**، الترجمة الفارسية، یحیی مهدوي وهمکاران، طهران: انتشارات خوارزمي.

32. وحید الرحمان، أ. ن. م. (1378 هـ.ش.)، «**پژوهش تطبیقی درباره تمایز ماهیت- وجود در فلسفه ملا صدرا واگزیستانسیالیسم جدید غرب**"، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملا صدرا، اول خرداد 1378هـ.ش.، (جلد 3)، طهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

33. ورنو، روژه ووال، ژان (1372 هـ.ش.)، پدیدار شناسی وفلسفه های هست بودن، الترجمة الفارسية: یحیی مهدوي، طهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

34. هایدگر، مارتین (1379 هـ.ش.)، **"نیچه در مقام تفکر میتافیزیک"**، الترجمة الفارسية: أصغر تفنکسازی، در نیست انگاری اروپایی، آبادان: نشر پرسش.

35. هايدگر، مارتين (1380 هـ.ش.)، **درآمد وجود وزمان**، الترجمة الفارسية: منوچهر اسدى، آبادان: نشر پرسش.

36. هايدگر، مارتين (1381 هـ.ش.)، "نامه درباره انسانگرايى"، الترجمة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، در لارنس كهون (ويراستار) از مدرنيسم تا پست مدرنيسم، طهران: نشر نى.

37. Cooper, D. E., (2005). Existentialism. London: Blackwell.

38. Dastur, Fracoise, (1996). "**The ekstatico-horizonal constitution of temporality**" in Critical Heidegger (158167-). London and New York: Routledge.

39. Fazl-ur-Rahman, (1975). The Philosophy of Mulla Sadra. Albani: State University of New York Press.

40. Heidegger, Martin. (1998). Pathmarks. Edited by W. McNeil. Cambridge: Cambridge University Press.

41. Heidegger, Martin. (1987). An Introduction to Metaphysics. Translated by Ralph Manheim. Yale University Press, Inc.

42. Heidegger, Martin. (1993). "Letter on Humanism," in Basic Writings of Martin Heidegger. Edited by Farrell Krell. London.

43. Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Translated by John Macquerrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row Publishers.

44. Hodge (1995). Heidegger and Ethics. London: Routledge.

45. Mulhall, Stephen. (1996). Heidegger and Being and Time. London and New York: Routledge.

46. Mulhall, Stephen. (1996). Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time. London and New York: Routledge.

47. Sheehan, Thomas. (1992). “Time and Being,” in Martin Heidegger, A Critical Assessment (pp. 2967-). Edited by Christopher Macann. London and New York: Routledge.

48. Wallraff, Cahrles. (1970). Karl Jaspers: An Introduction to his Philosophy. Princeton: Princeton University Press.

49. Wright, Kathleen. (1990). “The Work of Art in the Age of Technology” in Martin Heidegger, A critical Assessment. Edited by Christopher Macann. London and New York: Routledge.

حلقات الجدل

هايدغر بالعربية

هل يمكن أن تقال الهايدغرية بلغة العرب وكيف يمكن لقولها أن يكون؟

موسى وهبه[*]

تقترب هذه المقالة من هايدغر لا على نحو العرض والتحليل والنقد، ولا على سبيل التأويل لفكره أو التعليق على مشروعه الفلسفي، هي حصراً ـ كما يذكِّر وهبه في مستهل مقالته هذه ـ مسعى لتحرِّي ومعاينة ما جاء باللغة العربية من نصوص مترجمة أو مؤلَّفة حول فيلسوف "الدازاين".

المقالة تضيء كما أشرنا، على إشكال قلّما أضيء عليه من طرف الباحثين العرب المهتمين بفكر هايدغر ومشروعه الفلسفي. وهنا على وجه الخصوص تكمن أهميتها.

المحرر

لن أقدّم في ما يلي تأويلاً آخر لفكر هايدغر. ولن أُلقيَ ضوءاً جديداً على زاوية لمّا تزلْ مُعتمة. بل لن أتكلم أصلاً على البادرة الهايدغرية. وقولي يقع دون استيضاح هذه البادرة وتفليتها. وانهمامي ينحصر، بالأحرى، بالنصوص العربية التي تناولت هايدغر تأليفاً أو ترجمة، وهي على الجملة مجموعة قليلة قابلة للحصر والتبويب وربمّا التأريخ. لكنني لا أُعنى بهذه الجوانب الآن بل أسلك درباً صارت سالكة منذ زمن قليل. أسأل فقط: كيف يمكن لقول هايدغر بالعربية أن يكون؟ وأفصّل قليلاً: هل يمكن قول هايدغر بالعربية أصلاً؟ فإن نعم فكيف كان ذلك وكيف يمكن لذلك أن يكون؟

---

*- مفكر لبناني وأستاذ مشرف على أبحاث الدكتوراه العليا في الفلسفة - الجامعة اللبنانية.

والسؤال: هل يمكن قول هايدغر بالعربية؟ ليس مجرّد سؤال بروتوكولي نظراً إلى أنّ العربية لغة تضمر فعل الكون (sein) في الربط بين المبتدأ والخبر فلا يظهر هذا الفعل بشخصه كما قد يفعل في لغات أخرى. ولا يظهر البتة في صيغة الحاضر.

إلى ذلك يختصم أهل العربية أيّما اختصام في الكون والثبوت والوجود والوجد والتواجد، وسبق أن أشار الفارابي إلى أن «ليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسية ولا مقام «أستين» في اليونانية ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة.»... ومنذ أخبرنا أنّ بعض «الفلاسفة الذين يتكلمون بالعربية» وضعوا لفظة «هو» مكان هست وأستين، وأن آخرين استعملوا بدل الهو لفظة الموجود» و«استعملوا الوجود في العربية حيث تستعمل «هستي» بالفارسية، واستعملوا وجد ويوجد وسيوجد مكان كان ويكون وسيكون». (أبو النصر الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق الطبعة الثانية، 1990، ص112-113).

بل سبق أن أقدم الكندي على استعمال أيس وليس بدلاً مما سيشيع بعده من وجود وعدم (على ما يذكر أنطوان سيف: مصطلحات الفيلسوف الكندي، بيروت، الجامعة اللبنانية، 2003،

مادة أيس وكون ووجود) وصولاً إلى ما أثاره ناصيف نصار في وجه شارل مالك الذي مال إلى نقل Existentialism بـ كيانيّة ودافع عن ميله في فصل طويل من المقدمة (راجع ناصيف نصار: مقالة في الوجود، بيروت، دار النهار، 2001)

أقول، في هذه اللغة التي حالُ الكون والوجود والأيس هي تلك الحال، هل يمكن قول هايدغر وهو على ما يُشاع ويعمَّم بالعربية «فيلسوف الوجود»، و«المؤسس الحقيقيّ للوجودية» على ما يقول عبد الرحمن بدوي (موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، أو هو صاحب «نصوص نسيان الكينونة» على ما يُعَنْوِن مطاع صفدي (العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، بيروت، خريف 1988) ؟؟

الواقع، إن هذا الإشكال اللغويّ البنيويَّ لم يشكّل عائقاً يُذكر أمام الطموح العربيِّ إلى قول هايدغر، أو التوق العربي المضطرم وصولاً إلى الدعوة إلى «معاشرته واكتشاف لهجاته المضمرة مرّة بعد مرّة وصبراً بعد صبر، حتى الدخول معه في العشق الأخير» (العرب والفكر العالمي م.ن رئيس تحرير):

فمنذ بدايات الأربعينات، على ما يذكر عبد الرحمن بدوي « نبّهنا طه حسين إلى إمكان استعمال لفظ الآنية ترجمة للكلمة الألمانية Dasein». بل قدّم بدوي أطروحته للدكتوراه في الفلسفة بالعربية

بعنوان «الزمان الوجودي» وناقشها بالعربية أمام جمهور ضخم تجاوز الألف شخص في 29 مايو سنة 1944. وفيها يقول بدوي: «إسهامي في الوجودية إنما يرتبط مباشرة بوجودية هايدغر ويعدّ إكمالاً لمذهبه في عدة نواحٍ» (ع. بدوي: سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، الجزء الأول ص 178-179).

وصحيح أن بدوي انصرف بعد ذلك إلى تحقيقات تراثية وتأليفات إلا أنّه نشر في القاهرة منذ 1960 دراسات في الفلسفة الوجودية، خصص فيها فصلاً من ثماني صفحات بعنوان «هايدغر زعيم الوجودية»، وفصلاً آخر في موسوعته من ثلاث عشرة صفحة (موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني)، وراجَعَ نصوصاً مترجمة لهايدغر على الأصل الألمانيّ وقدّم لها في 1964 (في: مارتن هايدغر: ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هيلدرلين وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمد رجب السيد، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964).

وسيكون علينا أن ننتظر 1986 لصدور مارتن هايدقار: معضلة الحقيقة، (ترجمة شهاب الدين اللعلاعي، الدار التونسية للنشر) فاتحة لسلسلة فلسفية لم تصلنا حلقاتها الأخرى. ولاحقاً، سوف تخصّص العرب والفكر العالمي في خريف 1988 محوراً يضمّ حوالي 90 صفحة مليئة من «نصوص نسيان الكينونة» بإشراف فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي-بيروت.

يليه بتأخر نسبي كتاب: مارتن هايدغر، التقنية ـ الحقيقة ـ الوجود (ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح نشر المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء 1995) في أكثر من مئتي صفحة نقلاً عن الترجمة الفرنسية.

وصحيح أنّ ثمة كتاباً واحداً يخصّص لهايدغر بالعربية لكنه ليس كتاباً عمومياً عن هايدغر ولا تعريفاً مدرسياً بل كتاب ـ محاولة: essai بعنوان هايدغر ومشكل الميتافيزيقا تأليف محمد محجوب عن دار الجنوب، تونس، 1995 (وسأتوقف لاحقا عنده بالنظر إلى تفرده).

هذا بصرف النظر عن الاستناد إلى هايدغر أو الإحالة إليه في بطون المؤلفات والمقالات المنشورة في طول العربية وعرضها ومشاريع الترجمات المعلنة لنصوص أساسية له.

ليس هايدغر غريباً عن قوله بالعربية إذن ـ وإن كان اسمه نفسه يُكتب بأشكال أربعة أو خمسة بالجيم والقاف والغين وبألف أو من دون ألف بعد الهاء وبألف أو من دون ألف في ما قبل الأخير- ليس هايدغر غريباً بل هو مقيم بالعربية، وإنْ بتقطّع، منذ ستين عاماً على الأقل.

لكن هذا القيام الواقعيّ (الوقائعي) لا يثبت أمام «النقد». والنص الهايدغري بالعربية أقل ما يُقال فيه إنه:

قلق المصطلح ومضطرب العبارة وبعيد المنال في الترجمات. والقول فيه معمِّم وابتدائيٌّ وأحياناً متغاير في معظم مقدمات نصوصه والإشارات إليه حتى إذا ما حاول القولُ الإمعانَ في التخصيص والغوصَ في التفاصيل، اضطر إلى الاستعانة بالفرنسية كما فعل محمد محجوب وكأن العربية لم تعد تلبي.

هكذا، ليس في العربية هايدغر واحد بل كثرة، يتحدد الواحد منها بمصطلحاته وبعض ما انكشف منه.

وأتفلّى قلق المصطلح في ما يعادل Sein ومشتقاته من مصطلحات عربية. وفي ما يعادل Zeit ومشتقاته ولواحقه وحسب، مهملاً الآن النظر في مصطلحات المنهج الفيميائي وملحقاته.

2- وأبدأ بالزوج العربي: الوجود والموجود بإزاء (Sein وSeiend Etre et Etant). ويرد هذا الزوج عند معظم النقلة والمؤلفين فلا يشذّ عنه سوى فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي (العرب والفكر العالمي، العدد الرابع) وفي نص مديره العام مطاع صفدي (في نقد العقل الغربي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990، ص271) حيث يُستبدل بزوج الكينونة والكائن.

ويعود فريق الوجود والموجود لينقسم على نفسه في المشتقات واللواحق:

-21- فيلجأ التقليد البدوي (عبد الرحمن)، إضافة إلى الزوج المذكور، إلى قول Dasein بلفظ الآنية «وهو الموضوع الذي وضعه هايدغر لنفسه في كتابه الرئيس» على ما يقرر ع. بدوي الذي سرعان ما يسميه الوجود ـ هنا (في دراسات في الفلسفة الوجودية) والوجود ـ هناك (في موسوعة الفلسفة) ويقول علم «الوجود» كما هو متوقع بإزاء أنطولوجيا.

وإذ يخصّ بدوي الوجود بـ Sein لا يترك لـ Existenz سوى «الوجود خارج الذات» (الموسوعة) أو سوى التخارج (دراسات) لا يسعه أن يشير إلى Existenzial إلا بلفظ: الخاصية الجوهرية لوجود الإنسان. وإذ يطلق لفظ الموجود بإزاء Seiend على «الأشياء والأدوات» أيضاً لا يعود بإمكانه تمييز «موجودية الإنسان» الذي وحده existe وبعبارة كان يفترض أن يقولها ع. بدوي: «الذي وحده يوجد خارج الذات»، من كائنية «الأشياء والأدوات» التي لا existe، والتي يفترض أن يقال فيها إذن: «لا توجد خارج الذات». لكن مثل هذه «الفضيحة» لا يتيسر لها أن تظهر بل عليها أن تستتر

ليتابع بدوي التمييز في وجهة أخرى بين الموجود المعطى Vorhanden والوجود ـ في ـ متناول اليد Zuhandensein غافلاً هذه المرة عن أن الوجود لا يُطلق على «الموجودات» ـ بل تلك غفلة عامة (شبه عامة بالأحرى) في محاولة قول الملحق sein حيث يصح قوله غالباً بالمصدر الصناعي (المشتق من النسبة) (في محاولة قول In-der-Velt-sein بـ وجود ـ في ـ العالم مثلاً. حيث كان من الأنسب والأسهل أن يقال في ـ العالمية خشية ألا يعود ثمة فارق إلا إضافياً بين Sein وDasein.

-211- ويتابع فؤاد كامل (مارتن هايدغر: ما الفلسفة...) تمييز بدوي لكنه لا يتركه من دون تسويغ فيقول: «يفرق هايدغر بين الوجود Sein والموجود تفرقة هي أقرب ما تكون إلى تفرقة الإسلاميين بين الوجود الذهني والوجود العينيّ» (كذا) ويعلن أنه تجنب الترجمة بكينونة وكائن لارتباطهما «بالمعنى الطبيعي أكثر من المعنى الأنطولوجي»، «هذا فضلاً عن أنهما غير شائعين مثل شيوع «وجود» و«موجود». (ص68 هامش15). فيتخذ من الشيوع حجة دامغة في تسويغ قول مصطلحات أقلّ ما توصف به أنها غير شائعة.

وإذ يقول الموجود الإنساني بإزاء Dasein جرياً على الترجمة الفرنسية، يتابع إغفال الفارق بين الوجود والموجود فيقول الوجود العندي لـ Zu-sein والوجود الأمامي لـ Vor-sein والوجود المعي لـ Mit sein (بدلاً من العنديّة والأماميّة والمعيّة). ويقول بعد حديثه عن «الاهتمام» (Sorge) الذي يسري في دم الإنسان: «على هذا تكون الواقعية والوجود الماهوي والسقوط هي الخصائص الثلاثة المكونة للموجود الإنساني». ويضيف: «ولهذه الخصائص جذور في آنات الزمان الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل». على هذا الترتيب (ص10-11).

ويقتصر إسهام فريق بدوي على هذا الزمانيّ القليل رغم أن أطروحة بدوي كانت بعنوان «الزمان الوجودي». إلا أنه كان ظهر قبل نشر Zeit und Sein وقبل التعرف إلى محاضرة هايدغر عن الزمان في 1962.

ولا نعثر عند بدوي على ما يمكن أن يعيننا في نقل المصطلحات التي يعبرّ فيها هايدغر عن تأمله في الزمان إلا ما يقدمه من صفة الزمان بقوله التزمّن من دون إثارة الفارق بين Temporalität و Zeitlichkeit. وإلا على شيء مثل هذا في وصف «أدوار عملية التحقق عبر الفعل: «سيكون» معناها المستقبل و«قد كان» معناها الماضي و«كائن» معناها الحاضر». لكن بدوي سرعان ما يضيف: «وبهذا المعنى، وهذا المعنى وحسب، نفرّق في الزمان بين ماضٍ وحاضر ومستقبل» مهملاً بضربة واحدة إمكان الاستفادة من فعل الكون وغافلاً عن الانتباه إلى حاضرية الكائن. (وهذا ما سوف نثمّره لاحقاً).

-212-وإلى جانب فريق بدوي يمكن أن تقع الجهود التي بذلها محمد سبيلا وزميله عبد الهادي مفتاح في نقل نصوص أساسية لهايدغر (التقنية ـ الحقيقة..) وإذ يحافظ سبيلا وزميله على الزوج المذكور يضطران إلى قول Ek-sistenz بالوجود المنُفتح وإلى الاحتفاظ بـ دازاين، وإلى قلب توزيع المعاني على كائن ووجود وموجود فيكتبان نقلاً عن الفرنسية نصاً مثل هذا:

«في الدازاين يحتفظ للإنسان بالأساس الجوهري الذي ظلّ لزمن طويل بدون أساس، والذي يمكنه من أن يوجد وجوداً منفتحاً. و«الوجود» (Existence) لا يعني هنا «الوجود» (Existentia) كظهور لموجود معطى فقط. بل لا يجوز أن نفهم الوجود كمجهود وجودي أخلاقي... إذ الوجود المنفتح(Ek-sistence) من حيث إنه وجود متجذر في الحقيقة كحرية هو تعرّض أمام الطابع المنكشف للكائن من حيث هو كذلك»...إلى أن يقول: «...عند اللحظة التي يستشعر فيها أول مفكّر لا تحجّب الموجود [Etant] ويبدأ فيها بالتساؤل عما هو الموجود[Etre]...الخ» (ص،25). وسأعود بتريث أكبر إلى سبيلا ومفتاح.

-22-على الطرف الآخر من زوج الوجود-الموجود يتفرّد محمد محجوب، إذ يفكر مادّته. فلا يكتفي بتلخيص المعلومات أو تعليمها بل يعالج مشكلة فلسفية جديدة بأسلوب محكم ما زال قليل الانتشار في العربية المعاصرة للأسف. وهو لا يتفرد باقتراح مصطلحات جديدة وحسب، بل يفكر هذه المصطلحات في سياق العرض باتساق مدهش في خضمّ الاستسهال المعمّم:

فهو ينطلق من التمييز المتداول بين وجود وموجود (بإزاءSein وSeiend) ليقول تواجد (بإزاء Existenz) ربما لكون هذا الوزن (تفاعل) يحيل إلى الحضور ـ مع أو إلى مجرّد الحضور، ويتوسّع في هذا المعنى فيقول توجّدي بإزاء Existenzial تمييزاً له من الوجداني Existenziel(إنما من دون ان يشرح لماذا لم يقل تواجدي على القياس)

ويولد (أو يُحدّث على حد تعبيره) مَوْجِد ليقول Dasein من حيث إنه « هو مكان انفتاح السؤال، وهو مكان التصادي، وفسحة الملاعبة المتجاوبة بينه كموجود وانكشافه إلى نفسه في معناه ـ كوجود» (هايدغر ومشكل الميتافيزيقا ص80 ح) ويقول: العهد بإزاء Ereignis حيث لا شرط لاجتماع الزمان والوجود بل هما يتعاهدان (ص،23)؛ والخلوة بإزاءLichtung؛ والحضور وانتشار الحضور (تأثراً بالترجمة الفرنسية) Anwesen لكنه يقول الحاضرية بإزاء Anwesenheit. ويتكلم على: لا ينعطي ولا ينوهب. وعلى قصود الوجود بما في القصد le destiner من معاني الانعطاء والتوجه (121-122).

وإلى ذلك، يتكلم على فهم الوجود كإقبالية وتحديد هذه الإقبالية انطلاقاً من الخلوة (ص120 وعلى «يقبل الزمان» و«يقبل الوجود» (Es gibt..).

وينحت محجوب أيضاً لدويّة بإزاء Vorhandenheit (ص33) فيكون أول من يذكّرنا باستعمال المصدر الصناعي من دون حشر الوجود في كل مرة. ويكتب أخيراً: العلوم صروف إنسانية واللفظ برونقه وسلاسته يكاد ينسينا معناه القاموسيّ الأول إذ ينقذنا من ثقل سلوك وسلوكات.

وأرجح أن يكون محمد محجوب اطلع على اجتهاد مواطنه شهاب الدين اللعلاعي (في: مارتن هادقار، معضلة الحقيقة، تونس،الدار التونسية للنشر، 1984) الذي يكتب في مقدمة ترجمته: «حدنا في ترجمتنا هذه عما هو مألوف ومتداول...فعوض أن نأخذ المصطلحات الهايدقارية، كما هي، فإننا قمنا بتأويلها حسب مقتضيات اللغة العربية، أي حسب قدرتها الأنتولوجية».. وكان أن أنتج الحيد والتأويل ترجمة Sein بعبارة « كيفية وجود الموجودات» وترجمة Dasein بعبارة «مقام الانفتاح» كما نقل Existenz بلفظ تواجد.

لكن محجوب الذي رفض العبارتين واحتفظ باللفظ، عبرّ عن «مقام الانفتاح» بـ مَوْجِد لإظهار المكانية الملازمة لل Dasein على ما يستفاد من شرحه في ما تقدم. ولعله فعل الشيء نفسه مع Lichtung حين يؤديه بـ خلوة، فانتبه إلى الخلوّ أكثر مما إلى الانقشاع مثلا. وقد يكون الاعتبار نفسه أملى عليه أن يفكّر Es gibt المتعلق ب»الوجود» والزمان كما لو أن الواحد منهما «يقبل».

وعلى الجملة، يستدعي مصطلح محمد محجوب نقاشا أوسع مما في إمكاني الآن.

3- وأثني بالزوج العربي: الكينونة-الكائن:

-31- وأبدأه من «ملاحظات حول ترجمة هايدغر» صدر بها جورج زيناتي محور «مارتن هايدغر: نصوص نسيان الكينونة» (العرب والفكر العالمي). يشير زيناتي إلى صعوبة ترجمة هايدغر ويستدل على ذلك باستعراض الصعوبات التي تعرّض لها النص الفرنسي فيذكر facticité واستبداله بـ factivité ويذكّر بمصير réalité humaine وêtre-là قبل أن يعلن أن المفتاح في كل فلسفة هايدغر هو مفهوم الوجود/الكينونة وأن «ترجمته تسهل الكثير من التعابير ويحسب أن العرب عرفوا هذا المفهوم القديم يوم كانوا أسياد الفلسفة في العصر الوسيط وترجموا الكلمة اليونانية المقابلة بكلمة وجود» وعليه يرى زيناتي أن عبد الرحمن بدوي مصيب حين يترجم L'être et le néant لسارتر بالوجود والعدم لكنه يصطدم بدخول الوجودية المعاصرة على الخط ويلاحظ أن كلمة

وجود التصقت بكلمة existence فيعلن أنه «لم يعد من الممكن إلا إذا شئنا الإيغال في الإبهام والغموض، ترجمة Sein وêtre بكلمة وجود بالنظر إلى أن هايدغر «يعتبر بأن كل الكائنات تكون في حين أن الإنسان وحده يوجد»(العرب و...ص4-5).

ويسرد زيناتي ما استجدّ على فريقه من مصطلحات نتيجة هذا الخيار ليحصل على الدازاين أو الكينونة ـ هنا وكائنية étantité وكائن étant والكينونة هكذا so-sein والكينونة داخل (في قلب) ـ العالم وأناويتي ـ الكينونة خاصتي être mien،jemeinigkeit. ويميز بين وجودي ووجودوي ـ existential ويطلق على ontique كنعت، كينوني وليس كائني كما هو متوقع. ويميز بين المؤرخة والتاريخاوية.

ولا يذكر في هذه القائمة تلك المصطلحات المشكلة التي وردت في النصوص المنقولة نفسها مثال: الإطار Das Gestel والتحقق Ereignis والتملك المشترك Ereignen وتملك مشترك أساسي.

والواقع أن زيناتي يستند في خيار كينونة إلى تعليم السيدة عفاف بيضون التي كانت أول من خصّص دروساً عن هايدغر بالعربية في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية إثر عودتها من ألمانيا أواخر السبعينات بعد أن قضت ردحاً طويلاً هناك تختصّ بهايدغر إلا أنها لم تنشر بالعربية شيئاً يذكر.

-32-وكنت نقلتُ Sein إلى العربية في ترجمة نقد العقل المحض(1988) والموسوعة الفلسفية العربية(1985)بـ كوْن كمصدر من كان وعبرت عن Dasein في لوحة المقولات بـ وجود (مقولات الجهة) وبقيت بعد تقاعد بيضون على خيار كون وكائن وتابعت الاشتغال على نصّ هايدغر بالعربية انطلاقاً من هذا الخيار فكان لي: الكون وكَوَنَ ويكون والكائن والكينونة والهوذا (والأحرى الهوذية والهوذي) والثمة (وبتُّ أميل إلى يُعطى).

وكان لي في المقابل: الوجود والانوجاد والقيام بالإزاء وفي المتناول والتكوين والتكوّن (وفكرت أيضاً بالاكتوان والتكونن) والأواجيد (على وزن أفاهيم جمع أُجود <دغم اوجود> Existenzial) وصدر ذلك منذ قليل (فلسفة عددا1) ووددت لو كان بالإمكان التخلي عن الكون في العبارة الشائعة: الكون والفساد لنقول: النشوء والفساد، وعن الكون بمعنى الكوسمس لنقول العالمين.

وكان تسويغي لكون بدلاً من وجود ولكائن بدلاً من موجود يقوم على أن الشائع غير مسوَّغ بل هو موضع شك بسبب من شيوعه بالذات، وهو لا يصلح في الأحوال جميعاً للدلالة على مقصد

هايدغر. فالوجود والموجود تَعلق به فكرة اللُقيا والمصادفة والمعرفة كما يذكر الفارابي نفسه في كتاب الحروف في نصه الشهير (الفصل الخامس عشر: الموجود) (فقرة80) أي في ما يعبر عن Seiend وليس عن Sein. إضافة إلى أن الفارابي يعبر عن هذه اللفظة الدالّة في سائر الألسن-من فارسية وسريانية وسغدية ـ على «رباط الخبر بالمخبر عنه؛ إذا أرادوا محصل ماضٍ أو مستقبل استعملوا الكلم الوجودية وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن». ويشير الفارابي إلى فريق آخر يُحلّ محل الكلم الكائنة كلماً وجودية. (ص113).

أُضيف إلى ذلك أن الفعل من وجود هو وجد وهو متعدٍ لا يقع الوجود فيه أو عليه بل في ما هو أمامه. أو مبني للمجهول من وجد وحامله موجود أي اسم مفعول وهو ما لا ينطبق لا على Seiend ولا على Etant الدالين على اسم الفاعل participe présent المتضمّن معنى الحاضر إذًا في حين أن ذلك ينطبق على لفظ كائن كما انتبه إلى ذلك بدوي من زمان من دون أن يثمّره أو أن يعدّل ذلك من اصطلاحيته.

ولعله بالإمكان الاستفادة من الوجود والموجودية لقول Anwesen وAnwesenheit إذا استثقلنا تكْوان وتكوانية وإتاحة الاكتوان. وإذا ما راجعنا قليلاً محيط المحيط حيث نقرأ: كان الشيء كوناً وكياناً وكينونة أي حدث فهو كان. وإن الكون عند المتكلمين مرادف للوجود وإن الثبوت والوجود والكون والتحقق مترادفة. وإن الثبوت عند المعتزلة أعمّ من الوجود.

إذا ما راجعنا ذلك قليلاً لا يعود بوسعنا، خجلاً من المعتزلة، إطلاق لفظ الوجود وثمة ما هو أعم منه، على das Sein.

إلى ذلك أقول: يمكن لمستعمل كان ومشتقاتها أن يستغني عن وجود وموجود في التعبير عن جميع أحوال كان وكون. في حين لا يستغني مستعمل وجد إذ هو مضطر في الماضي والمستقبل للاستعانة بفعل الكون ليقول مثلاً: كنت موجوداً وسأكون موجوداً للقائك. في حين يكتفي مستعمل كان بالقول كنت هناك وسأكون هناك إلى آخره..

وأختم هذا التسويغ بالقول: إن لفظ وجود لصيق بـ Existenz بما لا فكاك منه وإلا فكيف نقول: وجود الله في البراهين على وجود الله. وإنه منذ كنط بدأ هذا الوجود يندرج «في الأعيان» ولم يعد يطلق على ما «في الأذهان». فلم يعد أمامنا سوى التميّز من وجود بقول كون لا كينونة إذا شئنا حصر كينونة بـ مجرد نمط كون ليس إلا.

-33 - أما التفكير في مصطلحات الزمان ومشتقاته فمسألة أخرى. إلى ذلك، إن انشغالي بها لم ينشر بعد لكن تأملاتي تدور حول التفكير في:

إمداد، تمداد بإزاء Reichen Porrection والمدى الزمني Espace- temps

والإباحة أو الأُتاحة لما تحتمل من البسط والقبض بإزاء Ereignis وربما الحِدثان

والاقتضاء بإزاء das Geschick بدلا من القصد

ويُعطى لـgibt Es. تثميرا لصيغة المجهول في مقابل gibt Es لتمييزه من Es ist كما يشاء هايدغر، حيث في القول: هناك مكان وهناك زمان، يظل الواحد منهما مبتدأ يجب أن يخبر عنه لا به. وذاك أقرب إلى الفرنسية التي هي ألزَ بـ Es ist كما ينبّه هايدغر نفسه. والأمر كذلك في: يقبل الزمان ويقبل المكان، حيث يلعبان دور الفاعل.

4- وأكتفي من الحجاج بهذا المقدار لأنصرف أخيراً إلى مباشرة هايدغر بالعربية في نص متكامل ورئيس سبق أن انشغل به مؤلف هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، وسبق أن نُقل إلى العربية بسعي من عبد الهادي مفتاح ومراجعة وإشراف محمد سبيلا بعنوان «الزمان والوجود» (في: مارتن هايدغر: التقنية- الحقيقة- الوجود ص87-135). وهو نص محاضرة هايدغر Zeit und Zein التي ألقاها عام 1962 وأعاد نشرها مع بروتوكول ملحق في كتابه: دعوى التفكير Zur Sache des Denken في 1969.

وكان في نيّتي أن أذكّر بخطوطها العريضة قبل مباشرتها بالعربية لكني سأصرف النظر عن هذا التذكير الآن وأباشر قراءتها فوراً:

بعد أن يعلن هايدغر أنه يريد قول شيء عن محاولة التفكير في الكون دونما اعتبار لتأسيسه انطلاقاً من الكائن، يقول حسب المترجم:

«منذ فجر الفكر الأوروبي الغربي وإلى يومنا هذا، ظل معنى الوجود مرادفاً للحضور: باعتباره ما يأتي لذاته ليتجلى وينتشر بالقرب من ذاته. ففي كلمة «حضور» هذه (باروسيا) يتكلم الحاضر. والحال أن الحاضر يشكل مع الماضي والمستقبل حسب التمثل الشائع، ما به يتحدد الزمان. والزمان بدوره هو ما يتحدد به الوجود من حيث هو أرضية له» ص15.

نقلاً عن الفرنسية

Être‹depuis le matin de la pensée européenne-occidentale et jusqu’à aujourd’hui‹veut dire le même que anwesen - approche de l’être [génitif subjectif]. Dans ce mot d’Anwesen‹παρουσία‹parle le présent. Or le présent‹selon la représentation courante‹forme avec le passé et le futur ce qui caractérise le temps. Être‹en tant qu’avancée-de-l’être‹est déterminé par la temps

بإزاء الألمانية

Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen‹Anwesenheit spricht Gegenwart. Diese bildet nach der geläufigen Vorstellung mit Vergangenheit und Zukunft die Charakteristik der Zeit. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt.

ويتساءل قارئ العربية ولا بدّ: من أين جاء الحضور ليلصق بالوجود ومن أين دخلت باروسيا في ثنايا الكلام. في حين أن جلّ ما يقوله هايدغر في الأصل هو: يقول كون منذ...ما يقوله Anwesen نفسه. وابتداء من Anwesen تتكلم Anwesenheit الحاضر.

فإذا كان wesen يقابل في العربية الكائن والجوهر والماهية وAn يفيد الاقتراب، الحركة إلى.. فإن اللفظ قد يعني التكوان أو الوجود بكل بساطة لا الحضور جرياً على ما يضعه الناقل الفرنسي: présence ليلتبس لفظاً مع le présent. وليس ثمة من داعٍ لاستقدام اليوناني باروسيا حيث يمكن للعربية أن تشتق المصدر الصناعي بسهولة.

وإذ يبيّن هايدغر أن لكل شيء زمنه يضيف في لغة المترجم:

«الوجود ليس شيءاً. إنه لا يكون في الزمان. ومع ذلك فهو يظل، من حيث هو حركة اقترابه من التجلي والانتشار، ومن حيث هو حاضر، محدداً بالزمان، أي بما يستقر فيه ويتعلق به»

نقلاً عن الفرنسية

Mais l’être n’est pas une chose‹n’est pas dans le temps. Et pourtant l’être reste‹en tant que mouvement d’approche de l’être‹en tant que présent‹déterminé par ce qui tient au temps.

بإزاء الألمانية

Sein aber ist kein Ding‹ist nicht in der Zeit. Gleichwohl bleibt Sein als Anwesen‹als

Gegenwart durch Zeit،durch Zeithaftes bestimmt.

والعبارة في الأصل أبسط بكثير: يظل الكون بما هو Anwesen، بما هو حاضر بالزمن، متعيناً بالزمني.

وباختصار تضلل الترجمة الفرنسية مترجم العربية الناقل عنها وتقف حجاباً بينه وبين النص الهايدغري فبدل أن ينقل Anwesen وAnwesenheit وAnwesenlassen بكل بساطة بوجود وموجودية وإتاحة الوجود تراه يتبع تعثر الفرنسية فيأتي بعبارات مثل: الذي يتقدم في الحضور، ومقدم انتشار الكينونة والسماح بالانتشار في الكينونة. فيقدم نصوصاً مثل هذه:

«إن الوجود، من حيث هو ما به يتحدد كل موجود كما هو، يعني الحضور. إنه اقتراب الكينونة من الحضور كي تنتشر فيه. فإذا ما تطلعنا إلى الموجود الذي يتقدم في الحضور على هذا النحو، فإن الوجود، من حيث هو مقدم انتشار الكينونة، سيتجلى لنا باعتباره «طواعية» التجلي والحصول في الحضور».(ص96)

الذي كان يمكن نقله:

الكون الذي عبره يرسم كل كائن بما هو كذلك، الكون يعني التكوان. وفي النظر إلى المتكوّن سيتبدّى التكوان بوصفه إتاحة تكوّن. والمطلوب الآن التفكير في إتاحة التكوّن هذه من حيث التكوان متاح.

بإزاء الألمانية

Sein،dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist،Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht،zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es،dieses Anwesenlassen eigens zu denken،insofern Anwesen zugelassen wird.(p5)

أو مثل:

«الزمان لا يكون، بل هناك زمان. إن العطاء، الذي يحصل معطاه على الزمن، يتحدد انطلاقاً من الجوارية التي تحول وتدخر. إنها هي بالضبط التي تزود الفضاء الحر للزمان بفسحته وانفتاحه وتحصل عليه. فتصون ما يظل من الماضي ممتنعاً. ومن المجيء والإقبال مدخراً، وعليه، سنسمي هذا العطاء الذي يعطي الزمان الحق بـ: المثول المفسح-المستضيف». (ص118).

نقلاً عن الفرنسية

Le temps n’est pas، Il y a temps. Le donner، dont la donation obtient le temps، se détermine depuis la proximité qui empêche et réserve. C’est elle qui procure l’Ouvert de l’espace libre du temps et sauvegarde ce qui demeure empêché dans l’avoir-été، et ce qui dans le survenir demeure réservé. Nous nommons le donner qui donne le temps véritable: la porrection éclaircissante-hébergeante. (p213-214)

بإزاء الألمانية

Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben، das Zeit gibt، bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit-Raumes and verwhart، was im Gewesen verweigert، was in der Ankunft vorenthalten bleibt. Wir nennen das Geben، das die eigentliche Zeit gibt، das lichtend-verbergende Reichen. (p16).

أو:

«إن الزمان الحق، هو قرابة حصول الوجود وانتشاره انطلاقاً من الحاضر مما كان ومما سوف يكون. مقاربة توحد مثولها الذي يفسح المجال لأبعاد الزمان الثلاثة. لقد أصاب الزمن بهيمنته على الإنسان بما هو كذلك. وبكيفية لا يمكنه معها أن يكون إنساناً إلا بإقامته في قلب المثول الثلاثي، انوجاد مقارب حيلولة، ادخار، الذي يتحدد به. فلا الزمان من صنيع الإنسان، ولا الإنسان من صنيع الزمان. فليست هناك من صناعة أو صنعة. بل كل ما هناك هو العطاء بمعنى المثول الذي سميناه آنفاً. ذلك المثول الذي ينظم ويفسح الفضاء الحر للزمان».(ص119-120)

نقلاً عن الفرنسية

Le temps véritable est la proximité du déploiement d’être à partir du présent، del’avoir-été et de l’avenir- proximité qui unifie sa porrection triplement éclaircissante. Le temps a déjà atteint de son règne l’homme an tant que tel et de façon qu’il ne peut être homme qu’en se tenant au coeur de la triple porrection، ek-sis-tant la proximité، empêchement et réserve، qui la détermine. Le temps n’est pas un fabricat de l’homme، l’homme n’est pas un fabricat du temps. Il n’y a pas ici de fabrication، pas de faire. Il n’y a que le donner- entendu au sens de la porrection que nous avons nommée، celle qui régit et éclaircit l’espace libre du temps. (p215).

نقلاً عن الألمانية

Die eigentliche Zeit ist die ihr dreifältig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart،Gewesenheit und Zukunft. Sie hat den Menschen als solchen schon so erreicht،daβ er nur Mensch sein kann،indem er innesteht im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen،der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten،den Zeit-Raum lichtenden Reichens. (p17).

أو:

«هكذا ينكشف الزمان الحق ويتجلى باعتباره ذلك الـ (هو) الذي سميناه عندما قلنا: «هو الوجود هناك». فتجمع المصير، هناك حيث يكون ثمة وجود، يكمن في مثول الزمان». (ص121)

أو حين يترجم أخيراً:

«في ذلك المصير الذي يؤول إليه كل تجميع لقدرية الوجود، وفي مثول الزمان، يتجلى نوع من الإحراز والتملك، أي الإحراز على الوجود والزمان وتملكهما في خصوصيتهما. الأول كباروزيا، والثاني كمجال للمنفتح، أما ما يخولهما معاً في خصوصيتهما وهذا معناه: في توافقهما المتبادل، فهو ما ندعوه بالحصول L'Ereignis. وما يسميه هذا الكلام لا يمكننا أن نفكر فيه الآن إلا انطلاقاً مما قيل في النظر المحترز والمتيقظ حول الوجود والزمان كتجميع للمصير وكمثول. حيث كل منهما في مكانه. وهما معاً اصطلحنا عليهما (أي: الوجود والزمان) بـ سؤالين. والـ «و» الذي يربط بينهما يترك علاقة كل منهما بالآخر غير محددة». (ص124-125)

نقلاً عن الفرنسية

Dans le destiner du rassemblement de toute destination d'être،dans la porrection de temps،se montre une propriation،une appropriation-à savoir de l'être comme παρουσία et du temps comme région de l'Ouvert- en leur propre. Ce qui détermine et accorde tous deux en leur propre،et cela veut dire dans leur convenance réciproque – nous le nommons: das Ereignis. Ce que nomme cette parole،nous ne pouvons maintenant la penser qu'à partir de ce qui s'annonce dans le circonspect regard sur l'être et sur le temps comme rassemblement de la destination et comme porrection-

en quoi temps et être sont à leur place. Les deux،l’être aussi bien que le temps،nous les avons nommés des questions. Le «et»،entre les deux،laissait leur relation l’un à l’autre dans l’indéterminé. (p219).

بإزاء الألمانية

Im Schicken des Geschikes von Sein،im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen،ein Übereignen،nämlich،von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide،Zeit und Sein،in ihr Eigenes،d.h. in ihr Zusammengehören،bestimmt،nennen wir: das Ereignis. Was dieses Wort nennt،können wir jetzt nur aus dem her denken،was sich inder Vor-Sicht auf Sein und auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet،wohin Zeit und Sein gehören. Beide،Sein sowohl wie Zeit،nannten wir Sachen. Das »und« zwischen beiden ließ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten. (p20).

ولا يستطيع القارئ متابعة القراءة أبعد من هذا الحدّ، فكيف بالمستمع. أتوقف إذن. وأسجل أن المترجم إلى العربية لم يستطع الحفاظ على وجود وموجود بل رأيناه يلجأ إلى فعل الكون ومشتقاته وكأن ذلك يجري عفو الخاطر حين يقول: يكون وكون وكينونة.

إن النص الفرنسي الذي حجب الأصل وأبعده ما يزال قابلاً للقراءة لجهة اتساقه مع نفسه وخروجه بتأويل ما، في حين أن النص العربي تمتنع قراءته أو على الأقل يمتنع فهمه لغوياً من دون العودة إلى ما عنه تمّ النقل: الفرنسية أو الألمانية.

فناقل «الزمان والوجود» إلى العربية لا يحافظ على وحدة خياراته الاصطلاحية ولا يستفيد ممن سبق أو يسوّغ ما يختار بإزاء ما يترك. وهو، شأنه شأن عامة المترجمين، يحسب أن الفلسفة مجمع أفكار أو سبك معانٍ (وفي هذا ينشدّ الانتباه إلى أفكار ومعاني لا إلى سبك ومجمع).

وتجري الأمور كما لو أن ناقل هايدغر إلى العربية، وناقلي الفلسفة بعامة لا يبني أحد منهم على أحد، بل ينشئ كل منهم خيمته الخاصّة فيأتي القول الفلسفي بالعربية مبعثراً على شكل خيم في صحراء تتعثر المواصلات في ما بينها، كأن المتفلسف بالعربية، كأن هذا البدويّ الأصيل يخشى الإقامة في العمارة.

فلا تنضوي الفلسفة ضمن خطة، بل تأتي مبعثرة متعثرة حسب الطلب، كما لو أن منطق السوق العربية قد سبق منطق السوق العالمية في التحكم ببذل الأقوال الفلسفية والأقوال بعامّة.

5-فهل يمكن قول هايدغر بالعربية أصلاً؟

لو كانت لي مهارة محمد عابد الجابري وطول باعه لتحدثت إذن عن بنية العقل العربي وتكوينه ولقلت بالاستعارة من كنط: إن ثمة نزوعاً طبيعياً لدى «العقل العربي» إلى قول هايدغر بالعربية لكنه ما يزال يفتقر إلى النقد كي يقول هايدغر كما ويجب أن يقال، وإن لذلك شروطاً يمكن تعدادها وحدوداً لا يمكن تعدّيها. أما وإني لست على هذا القدر من المهارة وطول الباع، فسأكتفي بتسجيل هذا الميل إلى قول هايدغر بالعربية، هذا الميل الذي يعتمل بنا إلى حدّ العشق كرافد من روافد الحاجة التي تلوب بنا ونلوب بها إلى قول الفلسفة.

فإن صدقت هذه الحاجة إلى الفلسفة، وعلى افتراض أنها حاجة حقيقية أي ليست حاجة تستتر بالفلسفة لتريد أمراً آخر. وأن قول الفلسفة بالعربية لا تحرّكه مصالح العربية بل يتوجه فقط بمصالح الفلسفة، يصير بالإمكان التساؤل كيف يمكن لقول هايدغر بالعربية اليوم أن يكون؟.

وإذا لم تكن الفلسفة مجرد مجمع أفكار، إذا كانت في الأساس نحواً وبادرة متسقة في حركتها، فيجدر بالأحرى عدم الانشغال بالمعنى عن المبنى اللغوي. لن تتكلم الفلسفةُ العربيةَ ما لم يتكلمها المشتغلون بالفلسفة بدءاً. وواضح أنهم لن يستطيعوا قول هايدغر بالعربية ما لم نعبر من الكلام على الشيء أو الحديث عنه إلى قول الشيء نفسه، ما لم ينتقل القول أولاً من السرد والإخبار إلى محاولة السبر والكشف. ولنستعمل عبارة قديمة غير متأمَّل فيها بعد: من الخبر إلى الإنشاء: من النثر إلى الشعر، وما لم يتم ثانياً المكوث في آثاره في العربية أي ما لم توجد آثاره كاملة أو شبه كاملة بالعربية في سياق متسق المصطلحات والتراكيب أي قابلة للقراءة عربياً.

وهذه «القابلة للقراءة عربياً» بها حاجة إلى تفلية: فهايدغر أو سواه من الفلاسفة لا يوجد منقطعاً عن التراث الفلسفي نفسه. من دون كنط وديكارت وأرسطو بل أيضاً من دون هيغل وأفلاطون وسواريز وهوسيرل، من دون وجود نصوصهم شبه الكاملة لا مجال للكلام على قراءة عربية منتجة أي متيحة للتفكير والنقد والإضافة.

مستقبل القول الفلسفي بالعربية، إمكان قول الفلسفة بالعربية منوط إذن باستيضاح الحاجة العربية إلى الفلسفة: هل هي حاجة لاستخدام الفلسفة أم لخدمة التفلسف (لراحة العقل كانت القدماء تقول)، وبتأمين المناخ اللغوي المناسب الذي ليس سوى إحضار التراث الفلسفي، وما أسميه جسد الفلسفة الحيّ، إلى العربية. هذا الإمكان منوط بنا إذن.

لكن من هذه الـ»نا»؟، يقول المعترض. أليست الفلسفة تدبير متوحّد؟ أليست النا عائقاً آخر، حجاباً ضدّ التفلسف؟

جواب: هذا ممكن في حال وجود المتوحّد إن صحّ أن الفيلسوف متوحّد بالضرورة، لكنه غير قائم الآن.

فإذا كان الفيلسوف كالملك، أو كالنبي، وهو كذلك، يأتي لا أحد يعرف متى وكيف، لا يبقى على الأحياء مثلنا، القائمين ها هنا سوى تهيئة المقام وتمهيد الأرض لقدومه عسى إن جاء أن يستطيب الإقامة بيننا...

لسنا الملك بعد، لا ولا النبي. فلا يبقى سوى أن نختار بين أن نكون- لإكمال الاستعارة- مسيلمة الكذّاب أو راهب بحيرى. الأعور الدّجال أو يوحنّا المعمدان، فإن اخترنا ما ينبغي أن نختار، نعرف أن رأسنا سيقطع بالتأكيد، لكن الفيلسوف يكون قد أتى.

هايدغر ونهاية الفلسفة

يبدأ التفلسف من سؤال الوجود نفسه

علي فتحي[*]

من خلال التدقيق في آثاره يمكن الاستنتاج أنّ للفلسفة بنظر هايدغر مَعنَيَيْن:

المعنى الأول، يرى الفلسفة مرادفًا للميتافيزيقا، ويعتقد أن تاريخ هذه الأخيرة بدأ مغفِلاً الوجود، ومشتغلاً على الموجودات، وأنّ العدميّة التي وقع الغرب في حبائلها، ليست سوى إغفالاً لحقيقة الوجود، أمّا الفلسفة بحسب المعنى الثاني فمرادفة للتفكير، وبما أنّ الفلسفة بالمعنى الميتافيزيقي قد وصلت ـ كما يعتقد ـ إلى نهاية المطاف، إذاً، يمكن للفلسفة بمعنى التفكّر والعلاقة الجديدة بالوجود أنْ تفتح كوّة أمام البشر.

في هذه المقالة تركيز على دراسة المعنى الأول الذي ادّعاه هايدغر، لتوضيح ما غمُض منه، ثم تنتهي المقالة بملاحظات نقديّة مقتضبة على نظريته.

الكلمات المفتاحيّة: نهاية الفلسفة، ماضي الميتافيزيقا، الوجود، إغفال الوجود، التفكير.

المحرر

السؤال عن الوجود هو اللاَّزمة التي تتكرّر في جميع آثار هايدغر منذ بداية حياته المليئة بالتقلّب والصعود والهبوط، وهو أيضاً الموضوع الذي شغل ذهنه ودار على لسانه، وعكّر صفاء وجوده.

*- باحث من إيران، أستاذ ومساعد في مجموعة الفارابي الفلسفيّة، جامعة طهران.

ـ ترجمة: أ.د. دلال عباس، أستاذة الحضارة الإسلامية والأدب المقارن العربي – الفارسي في الجامعة اللبنانية.

- المصدر: البحث مُستلٌّ من مجلة معرفت فلسفي (المعرفة الفلسفيّة) السنة الحادية عشر، العدد الرابع- صيف 1393 هـ ـ ش (2004م) ص 119 – 146.

في العام 1907 أهداه أستاذه كونراد غروبر، أسقف متريبورغ نسخة من كتاب فرانتز برينتانو (Frantz Brentano)، الذي عنوانُه "في باب المعاني المتعدّدة للوجود بحسب رؤية أرسطو"... ركّز بريتانو في هذا الكتاب على دراسة المعاني المتعدّدة للوجود بالتفصيل. ولقد سحرت قراءة هذا الكتاب هايدغر، وجعلته شغوفًا بالسؤال الذي أثّر في كلّ جوانب تفكيره، وكما يقول هو نفسه، إنّ مساره الفكريّ وأسلوب تفكيره قد بُنيا في العام 1907 (هايدغر، 1959، ص 92).

من دون أن ندخل في التفاصيل نشير إلى أنّ برينتانو قد تعرّض في هذا الكتاب لنظرية أرسطو المتعلقة بالمعاني المتعدّدة للوجود، وأراد أنْ يُبيِّن أنّ المعنى الأوّليّ للوجود، بحسب عقيدة أرسطو، والذي تتبع له المعاني الأخرى، هو نفسه المعنى الوارد في مقولته. إنّ أكثر ما لفت انتباه هايدغر الشاب من كتاب برينتانو، في شرح معاني الوجود المتعدّدة، كان اللغز حول واجب الوجود. إن كان صحيحًا أنّ لفظ الوجود يطلق على معان عديدة، فأيّ واحدٍ منها هو المعنى الأصلي والأساسي للوجود، وأيها ذلك التعينّ المتيقَّنُ الوحيدً للوجود، الجامع المعاني كلّها. والخلاصة تكمن في سؤال: ما هو معنى الوجود ؟ (روجيه فرنو وفال، 1387 س (2008 م، ص2012).

كان هايدغر قد درس في مدرسة برتهوا دي فرايبورغ الثانوية المشهورة، وفيها تعلّم وأتقن اللغتين اليونانيّة واللاتينية. في تلك المرحلة قرأ النصّ اليونانيّ لميتافيزيقا أرسطو مرّات عدّة لكن دراسة كتاب برينتانو أثارت في ذهن هايدغر السؤال التالي: إذا كان للوجود معان متعدّدة، فما هو المعنى الأصليّ من بينها؟ والوجود ما هو معناه؟ (هايدغر 1963، ص74). ظلَّ السؤال يراود هايدغر حتى السنين الأخيرة من حياته. هنالك حيث يقول في رسالة وجّهها إلى ريتشارد سون (مطبوعة في مقدّمة كتابه «الضخم» لماذا يتعينّ الوجود كما هو موجود، وليس الموجودات بما هي موجودات؟ (ريشاردسون 2003، ص).

بعد أن درس هايدغر اللاَّهوت لمدّة سنتين وبعد أن ترك الدراسة مؤقتًا (بسبب المرض)، غيرّ نوع اختصاصه من اللاَّهوت إلى الفلسفة، وتسجّل في كلية الفلسفة. تعرّف في هذه المرحلة إلى أعمال إميل لاسك، وهاينريش ريكارت وغيرهما من الكانطيّين الجُدُد، ثم انصرف جدّيًّا للأبحاث الفلسفية والميتافيزيقيّة.

هذا شرح مجملٌ لسيرة هايدغر وكيفيّة دخوله ميدان البحوث الميتافيزيقيّة، التي كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في مسار تفكيره. لكن من المفيد التأمل لنرى كيف أنّه بعد دخوله ساحة الفلسفة والميتافيزيقا، يُعاينُ فيها الكثير من الثغرات والنواقص ويرى أن سبيل الخروج من المعضلات التي توَّرطت فيها

الفلسفة هو في نهاية الفلسفة، ويَرِدُ على لسانه كلام على بداية تفكير آخر ليس من جنس التفكير الفلسفيّ؟ إلى أيّ حدٍّ وُفِّق هايدغر في الوصول إلى هذا الهدف؟ من الضروريّ حتمًا أنْ نذكرَ أنَّ نقدَ هايدغر للميتافيزيقا منحصرٌ في الميتافيزيقا الغربيّة، التي بَحث ونقّب فيها وفي تقلباتها برؤية تاريخيّة، وحصر نقده في ساحة تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة. من هذا المنطلق، إنْ وردَ كلامٌ في هذه المقالة على نقد هايدغر للميتافيزيقا، فإنّ الميتافيزيقا التي نشأت في العالم الإسلاميّ ونمَت، لا سيّما بعد صدرِ المتألهين الشيرازي حيث امتزجت بالمضامين العرفانيّة للتراث الإسلاميّ، هي بالأخص خارج دائرة النقد الهايدغريّ. من الممكن حتمًا أن يُشكّك البعض في هذا الادّعاء، وتُطرح التساؤلات، إنمّا سنؤجل الجواب عن ردّة الفعل المحتملة هذه إلى مجال آخر ونكتفي بتوضيح هذه النقطة: إنّ هايدغر لم يكن مطّلعًا على العرفان والفلسفة الإسلاميّين، ولا سيّما فلسفة صدر المتألهين، وحتى معرفته بابن سينا كان مصدرها فلسفة القرون الوسطى، ومتطابقة كليًّا مع النهج الأرسطي (بقي أن نقول أنّ رفض هايدغر للميتافيزيقا أو تجاوزها، يتبيّن أنّه غير مرتبط بإنكاره لما بعد الطبيعة).

الميتافيزيقا والتاريخ:

إذا ألقينا نظرة مجملة على آثار هايدغر، من كتبه الأولى حتى المحاضرات التي ألقاها بعد الحرب العالميّة الأولى لنصف عام في شتاء العام 1919 ـ 1920 ـ ومن بينها محاضراته حول القضايا المنتخبة من علم الظواهر (الظاهراتيّة) ـ يمكننا أن نعاين نقطة انطلاق جديدة كليًّا في مقاربته، لأنّه كان على ما يبدو قد تخلّى عن البحث حول الوجود الذي يُحمل على الواقع بأوجه عديدة، والذي يمكن أن تُفهم وحدته من خلال المبادئ النهائيّة للميتافيزيقا، وبدأ تساؤله يتمحور حول حياته الواقعيّة، والفاعلة، بمعنى أنّ الحياة واختلاط وجود الـ دازاين (حقيقة الإنسان) بها، تلفظ أيَّ معنى ثابت وتصوّر ذهنيّ ومفهوم حصوليّ، وترميها بعيدًا. الحياة نفسها تتكلمّ بلسانها، إنّ ما يحكم في الحياة الواقعيّة هو مفهوم العمل، والعمل يأخذ القرار من الحياة. إن تجربة العيش مع العمل تدلّ على الذات، ونظرته أنّ الإنسان دازاين وليس حيوانًا ناطقًا نابعةٌ من مقاربته للعيش وللحياة.

لقد فسّرت فلسفة هيغل وفلسفة ديلتاي، وتجارب عصر صدر المسيحيّة أيضًا الحياة الواقعيّة، بمنزلة الحياة التاريخيّة، لكنّ السؤال الذي طرحه هايدغر الشاب على نفسه هو: هل بإمكان الميتافيزيقا ونظرية الوجود أن تأخذ في الحساب تاريخيّة الحياة؟ هو يعتقد أنّ الذي يطرح سؤالاً عن الوجود، بدأ تفكّره مع الحياة الواقعيّة التاريخيّة، لكنْ هنا يطلّ سؤالٌ آخر برأسه، وهو: هل أدّت

الميتافيزيقا في هذه الحال حقّ الحياة الواقعيّة؟ ما هي علاقة الميتافيزيقا بالحياة الواقعيّة، والحياة الفعليّة؟ يزعم هايدغر أنّ الطريق الصحيح في التحليل التاريخيّ، الذي يمكن أنْ يُعيدَنا إلى ينابيع الفلسفة الكلاسيكيّة، هو نهج ديلتاي. حين كان هايدغر يكتب رسالته حول النصّ المنسوب إلى دانس سكوتوس، كانت معرفته بآثار ديلتاي وكتاباته حديثة العهد، وكان يصف آثار ديلتاي بأنها فتحت أمامه فهم الحياة الحقّة. إنّ ديلتاي يطرح في آثاره هذا السؤال: هل يجب أنْ يتمَّ التخلّي عن الفكر الميتافيزيقي لأنّه لم يؤدِّ حقَّ الحياة التاريخيّة الواقعيّة؟

تأثير ديلتاي والتفكير التاريخي الجديد في هايدغر

في محاضرته "مفهوم الزمان في علم التاريخ"، ميّز هايدغر منطلِقًا من المعنى الذي اكتسبه مفهوم الزمان في العلوم الطبيعيّة، ومعناه في العلوم التاريخيّة، هذين المحالينْ العلميّين من بعضهما. الزمان في الفيزياء سلسلة بسيطة ومنتظمة من اللحظات (الآنات)، لا فرق بينه وبين أي زمان آخر أو لحظة أخرى، إلا من خلال نقطة البداية التي أُخذت في الحسبان، وبشكل عام، إذا توقفت سلسلة هذه اللحظات (الآنات) في دورة الزمان، ستدلّ على تركيب متجانس من المصاديق المتدرّجة، لكنّ الزمان التاريخيّ يختلف عن الزمان في العلوم الطبيعيّة والفيزياء. في العلوم التاريخية الزمان غير قابل للقياس، وليس سلسلة متجانسة. أساسًا، الأزمنة التاريخيّة تختلف عن بعضها البعض من حيث الكيفيّة، ولا يمكن التنبّؤ بكيفيّة توالي الزمان التاريخيّ. فالطبيعة النوعيّة للمفهوم التاريخيّ للزمان، لا يدّل إلا على التراكم والتمركز (هايدغر، ص187). إن بداية تأريخ الأحداث، مثل ميلاد المسيح، وبناء روما، وما يمثلهما من أحداث عظيمة، يمكن عدّها منعطفات تاريخيّة، تدل بوضوح على أصل تشكّل المفهوم التاريخيّ وتحقّقه النوعيّ، وفهم هايدغر للتاريخ قريب جدًّا من هذه الأحداث.

مع ذلك، يبقى السؤال مطروحًا: هل يُظهر التاريخُ نفسَه بوضوح إلى الحدّ والمقدار الذي يبحث عنه هايدغر؟ بعبارة أخرى كيف يمكننا الحصول على الواقع التاريخي كعلم، بالأسلوب العلمي النظري، ومن خلال المواجهة مع العلوم الطبيعيّة؟ هل بإمكان الفلسفة أنْ تحصر التاريخ في منطقة ومجال محدّدين، أو هل التأمّل في موضوع التاريخ مرتبط بأساس الفلسفة نفسها؟ وهل علم الدلالة التقليديّ كاف لتعيين ماهيّة التاريخ؟ أو إنْ أثبت التفكير ودلّ على أنَّ التأمّل في موضوع التاريخ له ارتباط وعَلاقةٌ نسَبيّة بأصل الفلسفة وجوهرها، يجب حينئذٍ أن تتغيّر الدلاليَّة أيضًا، وتبعًا لها يجب أن يتبدل نمط فهمنا للتاريخ؟ ويذكر هايدغر ديلتاي بالكثير من الاحترام والتبجيل. لقد كان كلّ سؤال من هذه الأسئلة بالنسبة إلى ديلتاي مطروحًا على نحو معيّن، ويحضّه

على التأمل. وديلتاي بنظر هايدغر ليس مجرّد مؤرّخ أحداث كبير، وإنما مفكّر تربطه علاقة قربى بأسس الفلسفة (هايدغر، 1962، ص397).

يعدّ هايدغر نقد العقل التاريخيّ لديلتاي، كنقد كانط، نقدًا رفيع المستوى في حقول المعارف والعلوم الإنسانيّة، وكما طرح كانط أسئلة عن مدى قدرة معرفة الإنسان في مجال الظواهر، تساءل ديلتاي عن مدى هذه القدرة في معرفة الإنسان نفسه والمجتمع والتاريخ، إنّ جهود ديلتاي لوضع قواعد وأسس منطقيّة للعلوم الإنسانيّة ساقته لطرح سؤال عن حياة البشر التاريخيّة نفسها، والتي ليست هي مجرّد رواية أو خبر عن معرفة باردة جافّة، لا رُوح فيها، بل هي تُبرِزُ أساسًا حياة تاريخيّة مَعِيشة وتعرضها (م.ن، ص404).

إن الفكر التاريخيّ يتأسس حين يتبدل الوجود مرّة أخرى إلى مسألة. يرى هايدغر أن النظام الجديد للتاريخ غيرُ مرتبطٍ بهذا السؤال، ويعتقد أنّ تاريخ البشر الجديد هذا قد وصلنا إرثًا من العصور القديمة، من خلال المفهوم الناقص والفجّ عن الوجود، وعلى الرَّغم من أنَّ تأثير الفكر التاريخيّ في فكر هايدغر الذي بدأ منذ ديلتاي لا يمكن التغاضي عنه، لم يوضّح إشكاليته الأساسيّة حول عَلاقة الوجود والتاريخ، لذا يمكننا أن نُعاين في محاضرات هايدغر الأولى المعتقدات المسيحيّة الأساسيّة، التي وجّهته نحو الأسئلة المبدئيّة، ذلك أنَّ ديلتاي بدأ تفكيره من منطلق ديني، وبمطالعة الآثار اللاهوتيَّة، بحيث أنّه في العام 1860 وكان في السابعة والعشرين من عمره يستخلص الآتي: «إني شغوفٌ بالقبض على أخفى بواطن الحياة الدينيّة في التاريخ وتقديم توصيف حديث لها في عصرنا الحاضر، هذا العصر المشغول حصرًا بالسياسة والعلم» (ديلتاي، 1976، ص156).

حين خطا ديلتاي من اللاهوت خطوةً في هذا المسار، وضعَ التاريخ محورًا لأسئلته، أو بمعنى آخر تمحورت أسئلته حول التاريخ، لقد اجتاز في الواقع النهج الذي كان يعقبه التفكير الجديد، ذلك أنّ هامان وهردر وهيغل الذين ساروا في فكرهم على هذا النهج، وقدموا الطروحات، بدأ كلٌّ منهم مسيرته بالتأمّلات الدينيّة، كذلك فإنّ هايدغر بدأ من هذا الطريق وهذا النهج، لذا يجب أنْ يُفسَّر الفكر التاريخيّ الذي استلهمه هايدغر من ديلتاي في ضوء الإيمان المسيحيّ.

التجربة الواقعيّة للحياة في الإيمان المسيحيّ

إنّ الفلاسفة الذين ركّزوا تأملاتهم على التاريخ بالمنظار الفلسفي، كانت تأملاتهم في موضوع الدين هي دليل طريقهم، وجذبتهم مطالعاتهم ودراساتهم في مجال الدين والتعاليم الدينيّة نحو التأمّل الفلسفي في موضوع التاريخ. هايدغر أيضًا لم يكن مستثنىً من هذا الأمر،

لذا فإنّه خصَّص بعض محاضراته لموضوع الدين. ففي دروس فرايبورغ مدخل إلى علم الظواهر (شتاء العام 1920 – 1921) يشير إلى التجربة الحياتيّة الحقيقيّة والواقعيّة، مقتبسًا هذا المفهوم من رسائل بولس الرسول. يستشهد هايدغر بمقاطع من الفصلين الرابع والخامس من الرسالة الأولى إلى التسالونيكيّين، التي يتحدّث فيها بولس عن الأمل الذي تقوم عليه الحياة المسيحيّة، الأمل برجعة المسيح (بوكلر 1990، ص 36-37). حول عودة المسيح ثانية يقول بولس الرسول:

«يا إخوتي، أمّا الأزمنة والأوقاتُ فلا حاجةَ بكم إلى الكتابة فيها إليكم، لأنّكم تعلمون حقًّا أنَّ يومَ ربِّنا يأتي كالسارق ليلاً، ويوم يقول الناسُ: سلامٌ وأمانٌ، فحينذاك يَثِب الهلاك بغتة عليهم، كالمخاضِ على الحبلى، ولا يُفلتون، (العهد الجديد، 5: 1-6).

يذكر هايدغر أنّه لم يُحدّد يومًا أو تاريخًا لهذه العودة، ويرفض صراحةً تعيين زمان محدّد لهذه الرجعة. إنّه يتحدّث فقط عن فجائيّة هذه الأحداث التاريخيّة. لذلك هو لا يستخدم الخصائص الزمانيّة (بحسب تراتبيّتها التاريخيّة)، بل يستفيد من صفات الحقبة المصيريّة في التاريخ، كالوقائع المهمّة التي تظهر كنقاط تحوّل في التاريخ. هذه المواقف والمواقيت التاريخيّة ليست وعاء للزمان، بل هي مالكة الزمان وصاحبته، ومن هذا المَعْبَرَ يُحقّق التاريخ موضوعه بحسب المضامين والمحتويات، كتاريخ الروح خارج الذات التي تحدث عنها هيغل.

هايدغر الرائد في هذا المجال، يعدّ الدين في عصر صدر المسحيّة تجربةً حياتيّةً واقعيّة، ويعتقد أنّ تجربة الحياة هذه، فقدت على مدى التاريخ المُحُوضَةَ والخُلوص، ثمّ جاء مفكّرون من أمثال أوغسطين، وعرفانيّي القرون الوسطى: لوثر، كيركيغارد (Kierkegaard)، واستعادوا هذه التجربة ونقّوها مما لحق بها من انحراف طيلة التاريخ. لقد قلّص امتزاج هذه التجربة النقيّة بالمفاهيم الميتافيزيقيّة، من فاعلية هذه التجربة وحيويّتها في تاريخ الحياة الدينيَّة للإنسان.

لقد امتزجت تجربة حياة أوغسطين الدينيّة الواقعيّة بالمفاهيم الميتافيزيقيّة للأفلاطونيّة المحدثة، ممّا عرّضها للتحريف والإعوجاج. من هنا، فإنّ هايدغر يرى أن قراءته لهؤلاء الفلاسفة، لم تكن للشرح والتوضيح، بل لتمحيصها وتمحيص القواعد الفلسفيّة، ليتمكن من اكتشاف واصطياد ما في داخل تجارب الحياة الدينيّة الزاخرة هذه من جواهر وكينونات صافية.

لاحظنا حتى الآن أنّ هايدغر منذ بداية دخوله مجال الميتافيزيقا، تركّز اهتمامه على الإشارة إلى وجود الكثير من الخلل في الميتافيزيقا والفلسفة، ممّا يَحُول دون فهم بعض الحقائق الدينيّة الخالصة، كذلك فإنّ النظرة المتصلّبة لبعض التعاليم الفلسفيّة والنُّظُم المفهوميّة، تمنعنا من

إدراك الحقيقة الأساسية، هذا ما أوجد هذه الرؤية النقديّة نسبة إلى الفلسفة والميتافيزيقا، اللتين يستخدمهما هايدغر عادةً مترادفتين، لا سيّما في آثاره المتأخّرة. لقد بذل هايدغر في آثاره الأولى جهدًا كبيراً لفصل الميتافيزيقا عن الفلسفة، كي لا تعلق العيوب والنقائص التي أصابت الميتافيزيقا على مدى التاريخ في أذيال الفلسفة، لكن يبدو أن التوفيق لم يحالِفْه في نهاية الأمر للوصول إلى هذا الهدف. علمًا أنه استخدم بحسب المقتضى في محاضراته وفي خطبه، في بعض الأحوال الفلسفة مرادفةً للفكر. من هذا المنطلق، أنا إنْ تحدّثت في هذه المقالة عن نهاية الفلسفة، فقد استخدمتها بمعنى نهاية الميتافيزيقا، وإذا حسبتُ في مكان ما الفكر والفلسفة أمرًا واحدًا، فلأوضّح أنّ ذلك كان هدف هايدغر ومراده. لذا استخدمت كهايدغر الفلسفة في هذه المقالة بالمعنَيَيْن، وحتمًا القرائن الحاليّة والمقاليّة، ومتن مقالتي وسياقها، ستمنع القارئ من الخلط بين هذين المعنَيَيْن.

الفرق بين الفلسفة والميتافيزيقا

لفهم الانطباع الأوّلي لهايدغر عن الفلسفة، يجب العودة إلى المحاضرتين اللتين قدمهما في فرايبورغ في العام 1919 بعنوان فكرة الفلسفة وقضيّة الإيديولوجيا، والظاهراتيّة والفلسفة القيميّة الاستعلائيّة، لقد تعرّض في هذين النصّين بما يناسب حاله وهوى العصر، لنقد الكانطيّة الجديدة، وعلم النفس التصوّري. لكن ما يرغّبنا بالتأمل ويحرّضنا عليه في هاتين المحاضرتين، هو أنّ الدرسين كليهما بدآ بالسؤال «ما هي الفلسفة؟» إنّما أثمن ما في بحثه في هاتين المحاضرتين هو ما طرحه بعد سنوات في محاضرته "تأدية سهم للفلسفة"، حيث عدّ ذات الفلسفة نابعة من ذات الوجود، ومن هذه الزاوية يجد نفسه عاجزًا عن فهمها والتعبير عنها بدقة (هايدغر، 1999، ص32).

إنّ السؤال عن ماهيّة الأمور، سؤالٌ فلسفيّ لأنّ الفلسفة هي التي تسأل عن ماهيات الأمور وذواتها. فضلاً عن أنّنا نعلم أنّ التعريف هو «بالماهيّة وللماهيّة» ويقينيًّا الفلسفة ليست من جنس المفاهيم الماهويّة. أخيراً يُطرح السؤال التالي: ما هو المقصود أو المراد من الماهيّة في هذا المقام؟ بإمكاننا عدّ هذا السؤال سؤالاً الفلسفةُ نقطةُ انطلاقه، أي أنّ منطلَقَة ذاتُها ـ أو بتعبير أدقّ ـ من حيث بروز ذاتها، وعلى هذا النحو يمكننا مرافقة هايدغر، فبناء على رؤيته «منشأ أي شيء هو حيث ظهوره وبروزه» (هايدغر، 1379 ش (200م)، ص1). في كلّ الأحوال، حيث نسأل عن ماهيّة الفلسفة، المقصود الفلسفة بتمامها وكمالها، لا فلسفة خاصّة محدّدة، الفلسفة بتمامها وكمالها، أي «الفلسفة بما هي» لذلك فإنّ السؤال عن الفلسفة معناه «سؤال عن مكان بروز ذات الفلسفة بما هي». في النتيجة، حين نسأل عن «ماهيّة الفلسفة»، فنحن لا نهدف إلى تعيين حدودها وثغورها

المعرفيّة إلى جانب غيرها من المعارف، لكن المقصود هنا أن نعثر برفقة هايدغر على أسّ الفلسفة.

أورد هايدغر في مقدمة «ما هي الفلسفة»؟ ما يلي: «إنّ هذا السؤال يُدخلنا في مجال رحب، ولأن مدى المسألة واسع، تظهر غير محدّدة، وبما أنّها غير محدّدة، يمكن معالجتها من وجهات نظر متنوّعة» (هايدغر، 1375 ش (1996)، ص202). نسعى من خلال التمعّن في هذا السؤال مقاربة مقصود هايدغر من الفلسفة.

في الرسالة التي وجّهها ديكارت إلى المترجم الفرنسيّ لكتابه "أصول الفلسفة"، قال عن الفلسفة ما يلي: «إنّ كلّيّة الفلسفة تشبه شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الطبيعيات، والغصون المتفرّعة عن الجذع هي العلوم الأخرى كلّها» (ديكارت، 1376 ش (1997م)، ص217).

يدعونا هايدغر للتأمّل في كلام ديكارت، ويسأل:

«في أيِّ أرضٍ يجدُ جذرُ شجرة الفلسفة مَنْبَته؟» هايدغر نفسه يجيب عن هذا السؤال بقوله: لقد نسيتِ الميتافيزيقا أرضها، وجذرُها ضاع في التراب، فنسيت نفسَها، والترابُ الذي يستمدُّ منه الجذرُ الغذاءَ لينمو، على الرّغم من احتوائه الجذرَ، يبقى خفيًّا عن مرماه (بنظر هايدغر ـ حيث أنّ الفلسفة تسأل عن الموجود بما هو موجود، فإنّها مستكينة في «الوجود». فأرض شجرة المعرفة هي «الوجود»)، لكنْ بما أنّ الميتافيزيقا تتطرّق إلى توضيح الموجود بما هو موجود، ترسَّخ التفكّر والتذكّر في الوجود نفسه. إنّ الفلسفة تفقد أساسها باستمرار، وتفعل ذلك من خلال الميتافيزيقا» (هايدغر، 1383 ش (2004م)، ص134).

من هذا المنطلق يتحدث هايدغر عن موضوع الفكاك من تاريخ الميتافيزيقا». فهو يعتقد أنّ التفكّر في ذات الوجود وحقيقته لن يكون ممكنًا ولا متيسّرًا إلا بالسيطرة على الميتافيزيقا، ويذكّر أنّ المراد والمقصود من السيطرة على الميتافيزيقا، ليس سوى «التفكّر في الوجود نفسه».

ما يقصده هايدغر من الفكاك من الميتافيزيقا الإشارة إلى أنّها عدميّة، وذلك ليس متعمّدًا، في تحقيق هذا الأمر المهم، لأنها كانت عاجزة عن القبض على ماهيتها (سليمان حشمت، 1378 ش (1999م)، ص500).

في ضوء هذا الكلام يتوضّح سؤالنا أكثر. نؤيد من جهة السؤال عن الوجود بما هو موجود أن أساسَ الفلسفة هو «الوجود»، لكنّ هذا الأساس يتم تجاهله من خلال الميتافيزيقا. وهو في الواقع سؤال عن ذات الفلسفة، متزامنٌ مع السؤال عن الأساس الذي بُنيت عليه الميتافيزيقا، وينمو ويتطوّر من خلاله.

إنّ هايدغر في الأصول الميتافيزيقيّة للمنطق، يرى كذلك أنّ البشر محتاجون للفلسفة، ويعتقد أنّ تنامي الفلسفة غيرُ كامن في معوّقاتها، مما يمنع تقدّمها، وإنّما هو كامنٌ في أنّ بعضَ معضلاتها المحوريّة، تُخفي الغنى الكامن فيها (م.ن، ص156). يجب في رأيه أن يدّب في الفلسفة معنى وروحٌ جديدان. وهذا هو أوّل مسعىً لهايدغر في طرح المعنى الجديد للفلسفة، وهو متناغم على نحو عجيب مع الفهم الذي طرحه في المرحلة الأخيرة من عمله.

لا يختزل هايدغر الفلسفة ويجعلها أمرًا نظريًّا محضًا، كالنِّحلة الكانطيّة الجديدة، وإنّما الفلسفة بالنسبة إليه سبيلٌ لتوضيح حقول التجارب الحياتيّة. الفلسفة تسبق النظريّة، ويمكنها إدراك تجارب الحياة الإنسانيّة في شهود هِرمينوطيقيّ تأويليّ، وبواسطة علم الظواهر (الفنومينولوجيا)، وتاليًا وصفها، وهي من هذه الناحية طريقة لطرح الأسئلة والمعرفة (بوغلر، 1982، ص20).

إنّ الفلسفة كعلم أوّليٍّ موضِّحٍ للتجربة الحياتيّة تقع خارج نطاق التنظير والمفاهيم العلميّة. التجربة الحياتيّة هنا شيء يشبه الحَدَث (بوغلر، 1982، ص20). كما أن أسلوب العمل الفلسفيّ يختلف عن الأساليب المتعارف عليها والمألوفة. وهايدغر يعتقد أنّ الفلسفة لا تُستنتج من تاريخ الفلسفة، وهو مثل هيغل لا يجعل الفلسفة بالنسبة إليه طرح الأسئلة الأصلية البسيطة. وهو يرى أنّ الفلسفة على الرَّغم من أنّها لا تُستنتج من تاريخ الفلسفة، لكنْ بينها وبين تاريخ الفلسفة نسب، وتعود إليه على الدوام. ليس مفروضًا أنْ تُجيبَ الفلسفة الأصليةُ عن الأسئلة التي طرحها أرسطو أو ديكارت أو كانط في تاريخ الفلسفة، وإنّما يجب أن تطرح سؤالاً جديدًا، ويكون لها، في الوقت عينه، وهي تتابعُ طريقها، رأيٌ بالأسئلة القديمةِ الماضية. في هذه الحال، يجب أن تنظر إليها بعين ناقدة، وأنْ يكون لديها أسلوبٌ تجريبيٌّ في مواجهتها. إنّ منابع الفلسفة ليست الأساليب والمناهج العلميّة المعروفة والمألوفة، بل يجب الوصول إليها من طريق آخر (كواكس، 1994، ص 91-111).

في الحقبة المتّصفة بالعصف الفكريّ من حياة هايدغر، لم يرد على لسانه كلامٌ متعلّق بموضوع التفاوتِ الجذريِّ بين الفلسفة والفكر. وفي كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا"، يذكر الفلسفة على أنها أحد الإمكانات المعدودة فحسب، التي يمكن أن يخلقها الإنسان (هايدغر، 1959، ص 8)، إنما في محاضرته "مدخل إلى الفلسفة" (1928 – 1929)، يمكننا أن نجد إشارات دالّة على انفصاله عن الفكر الميتافيزيقيّ، ومحاولة التفكيك والتمييز بين الفلسفة والفكر. لقد زرع البذور الأولى لهذه النظرة في تلك المحاضرة، وحصدها بعد ذلك في دروس نيتشه، وفي آثاره المتأخّرة، وأسفرت هذه النظرة عن التمييز الدقيق بين الفكر والفلسفة.

في "ماهي الميتافيزيقا؟" ينقل مقولةً لأفلاطون في فيدروس: «إنّ صديقتي روح الإنسان، موجودة بحسب طبيعتها في التفلسف» (أفلاطون، 2001، ص249). نقل هايدغر عبارة فيدروس هذه على النحو التالي: «إنّ سكن الإنسان وإقامته في الفلسفة» (م.ن، ص96)، ويؤكّد أن التفلسف يظهر وبصور خاصّة طالما أنّ الإنسان موجود (م.ن، ص.ن). من هذه الزاوية هايدغر متّفق مع كانط، لأنّ كانط كان يبحث عن الميتافيزيقا بوصفها ميلاً لدى الإنسان طالما هو حيوانٌ ناطق، سيكون أيضًا حيوانًا ميتافيزيقيًّا، وتصبح الميتافيزيقا كما قال كانط لازمة من لوازم ذاته (كانط، 1990م، ص 223 – 224).

إن الفلسفة بالمعنى الذي كان هايدغر مهتمًّا به في مرحلة الشباب، تردُّ الإيديولوجيا والعلم إلى أصلٍ يجعلهما ممكنين. لا تتعاطى الفلسفة البحث حول مجموعة أو فئة خاصّة من الموجودات، وإنّما هي تهتمّ بالوجود على نحو شامل، هي لا تدرس الموجود، وإنّما تتأمّل في الوجود. حتى الميتافيزيقا التي كان هايدغر منذ العام 1930 يسعى إلى تمييزها من الفلسفة، مع أنّها تدّعي البحث عن الوجود، إلا أنّها عمليّاً تنشغل بالموجودات، وتُغفل الوجود نفسه.

الفلسفة بحسب ما يقصده هايدغر لا شأن لها بإثبات القضايا والمقولات أو إبطالها، ولا بإقامة الأدلّة والبراهين. ففي الفلسفة المقولات لا يمكن إثباتها، ليس لعدم وجود أي مقولة أعلى وأرفع من غيرها لتُستنتج منها القضايا والمقولات الأخرى، وإنما لجهة أنّ ما هو حقيقيّ ليس مقولةً، والحقيقةُ ليست شيئاً تُحصر في داخله المقولات والقضايا. الفرضيّة المعتمدة في الاستدلالات العلميّة أنّ الشخص الذي يفهم الأدلة، سيبقى كما هو، ولن يطرأ أيّ تغيير على فهمه للعلاقات المقوّمة للأدلّة، مع ذلك كلّه في المعرفة الفلسفيّة مثل هذه الفرضيّة مرفوضة، لأنّه منذ الخطوة الأولى يحدث في كيان الذي يفهم تغيّرٌ وتحوّل، ليس بالمعنى الأخلاقي والوجودي، وإنما بصورة حقيقيّة وواقعيّة في الـ دازاين نفسه (هايدغر 1999، ص10).

مع الأخذ في الحسبان ما قلناه، إن نحن ألقينا نظرة شاملة على آثار هايدغر يمكننا أن ندرك أنّه أينما تكلّم على نهاية الفلسفة، قصدُه نهاية الميتافيزيقا، وقد اتخذ الفلسفة مرادفةً للميتافيزيقا، وأينما تحدّث عن إحياء الفلسفة ونفخِ روحٍ جديدة فيها، فإنّه يحسب الفلسفة رفيقة للفكر ومرادفة له، لذلك أنا أيضاً في هذه المقالة، مع الأخذ في الحسبان ما قلتُه حتى الآن، أتّبع الأسلوب نفسه والسياق ذاته اللذين استخدمهما هايدغر في آثاره. ففي آثاره الأولى على الرَّغم من أنّه لم يكن راضياً عن تاريخ الميتافيزيقا ولأنّها أغفلت الوجود وبحثت في ما يتعلّق بالموجودات، لم

يتكلّم على نهاية الفلسفة، وإنما كان يعمل على إحياء الفلسفة، ونظريته النقديّة للفلسفة قد تشكّلت في المرحلة النهائية من عمله الفكريّ.

الآن يجب أن تتفكّروا بالشيء الذي أغفلته الميتافيزيقا، ما هو؟ أي يجب أن نتفطَّنَ إلى ماهيّة عالم يُدرك من الميتافيزيقا نفسها، وأن نشير كيف أنّ الميتافيزيقا بعد نفوذها ورسوخها هي التي وَسَمت الغرب وشخصّته. إن ما أبقته الميتافيزيقا غير مفكَّر فيه ومغفولاً عنه، هو الوجود نفسه، ومن هذه الزاوية هي عدميّة، لكنّ إثم هذا الإغفال لا يقع على عاتق الميتافيزيقا، بل على الوجود نفسه، الذي بعد تقهقره سَلَبَ نفسه بنفسه مجال التفكير، بناءً عليه فإن سمة الغرب والميتافيزيقا، هي غيبة الوجود، والتفكير بماهيّة الميتافيزيقا تفكير لتعرّف الوجود نفسه من جديد، إذاً السعي للخلاص من الميتافيزيقا معناه السعي للعثور على الإنسان في تاريخ الميتافيزيقا، هذا التاريخ هو حاصل الظهورِ الأصيل للوجود، ومن ثمَّ تقهقره واختفائه في ما بعد. كان لليونانيتين في البداية تجربة أصيلة عن ظهور الوجود، لكنّ الوجود يختفي في فكر أفلاطون وأرسطو، ففي علم الوجود الأفلاطونيّ (لا سيّما الرسالة السوفسطائية) الوجود ظاهر ومستور في الوقت عينه، لكن حينها انفتحت عين الحق بين البشر. في العالم اللاتيني اللغة، وفي مسيحية القرون الوسطى هذه العين غبشاء، ومع ظهور الحداثة فقدت الرؤية كليّاً (سليمان حشمت، 1999م، ص500 ـ 501).

انطلاقاً من المقدمات السابقة يمكن القول أنّ مسار الميتافيزيقا قد تم اجتيازه في جميع آثار هايدغر، وهو نفسه مسار الفلسفة، لأن الفلسفة بنظره هي الميتافيزيقا بالذات، وليس من باب الصدفة أن تستخدم هذه التسمية عنواناً لمجموعة رسائل أرسطو الفلسفيّة، وهو من مؤسسي الميتافيزيقا، وهو في هذا المسار نفسه يسأل عن قضايا يبدو في ظاهر الأمر أن لا صلة قربى بينها وبين الميتافيزيقا، مسائل كالفن والتقانة، وعدم استقرار الإنسان الحديث.. مع ذلك أشار في بعض الآثار بوضوح أكبر إلى هذا المسار، وقد تعرّض له بشكل مباشر، وهذه الآثار هي: «الميتافيزيقا بمنزلة تاريخ الوجود»، «الطروحات عن تاريخ الوجود بمنزلة الميتافيزيقا»، «ماضي الميتافيزيقا»، «مدخل إلى الميتافيزيقا»، وأيضاً «العودة إلى داخل ديار الميتافيزيقا» عن ومقالة «الماهية الوجودية ـ الإلهيّة ـ المنطقية للميتافيزيقا».

في مقدمة الوجود والزمان قال في أثناء توضيح الغرض من تأليف كتابه، أنّ أمنيته أن ينجز عملَيْن مهمّين:

1ـ تفسير الإنسان بحسب الحيثية الزمانية، وتشريح الزمان بمنزلة الأفق، الأفق الأعلى لسؤال الوجود.

2ـ التفكيك المستند إلى الظاهراتيّة وتاريخ العلم وعلم الوجود.

لقد كان جلّ همّه منصبّاً في الوقت الذي سبق طرح ماضي الميتافيزيقا، على طرح السؤال عن حقيقة الوجود، ويحكي كتابه «الوجود والزمان» عن أقصى ما وصلت إليه مساعيه بالنسبة إلى هذا الأمر. تبدأ مقدّمة هذا الكتاب بالعنوان الأساسي وتحليل السؤال عن معنى الوجود، والعنوان الفرعي «ضرورة بنية السؤال عن الوجود وأولويّته» (هايدغر، 1962م، ص21).

لقد دأبت الفلسفة المعادلة للميتافيزيقا على طرح هذا السؤال، لذا فإن هايدغر يبدأ البحث حول تاريخ الفلسفة، وهنا يطّلع تدريجيّاً على كنه الميتافيزيقا والأجزاء المقوّمة لها، والتفكير المسيطر عليها، وطبيعة فهمها للحقيقة، ومنذ ذلك الوقت وما تلاه يصف الميتافيزيقا بأنّها تتّسم بسمات وجودية، إلهيّة، منطقيّة، هي الأجزاء المقوّمة للميتافيزيقا. يقول بهذا الصدد أنّ الميتافيزيقا توضح الموجودات بما هي موجودات، لذا فإنّ الميتافيزيقا قول وحكم (Dogos) في باب الموجودات (onta). العنوان الأوليّ أي علم الوجود مبيِّن لماهيّة الميتافيزيقا، إنمّا بشرط أن لا نردّه بالمعنى المدرسيّ المحدود، بل نقصد معناه الحقيقي، إنّ نطاق الميتافيزيقا ومسارها هو الموجود بما هو موجود (on he on). أي أنه يشتغل على الموجودات بما هي موجودات هكذا تدلّ الميتافيزيقا دائماً وبشكل عام على الموجودات بما هي موجودات وتتمثّلها، بعبارة أخرى تتطرّق إلى موجوديّة الموجودات (Beingness of being)، لكنّ الميتافيزيقا توضّح وجود الموجودات على نحوين: الأول أنها تلاحظ جميع الموجودات من حيث هي، ومن ناحية تبعاتها العامّة، والآخر أنّها تنظر في الوقت عينه إلى جميع الموجودات من حيث هي باعتبار الموجود الأعلى أي لاهوتيّاً (wB،p. 137).

في هذا السياق يدّعي هايدغر أنّ المذاهب الميتافيزيقيّة من أرسطو حتى نيتشه اختارت كلّها طريقاً واحداً لشرح الوجود، وكانت كلّها تابعةً لنوع من المنطق الحاكم على الموجود. تحكي آثار هايدغر الأولى، التي تَعرُّف هايدغر القديم على التحقيق والبحث في ظل هذا التقليد الميتافيزيقيّ نفسه وبالتبعيّة له. إنّ رأي هايدغر الناقد لهذا التقليد مشهودٌ حتى في غضون آثاره الأولى، لكنّه أكثر بروزاً وظهوراً في آثاره المتأخّرة.

إنّ الميتافيزيقا تسعى إلى معرفة الموجود بما هو موجود، وسؤالها القديم والدائم: ما هو الموجود؟ لكنْ بنظر هايدغر معرفة موجوديّة الموجودات في الميتافيزيقا، لا تتيسّر إلا من خلال المعرفة التي

يُسمّيها هو التفكير التمثّلي أو الحصولي (Representative thinking). يُعاد في الميتافيزيقا تمثّل الموجودات بالنسبة إلينا، أيْ أنّ صورة لها تُنْقَشُ أو تُرسم في الذهن. فتصبح صورةً ذهنيّةً.

بعبارة أخرى يُعرض الموجود في ثوب المفهوم على الذهن، لذلك يُعرف تحت مقولة معيّنة، ومن هذه الناحية نرى أن ظهور المنطق Logic وحلوله محلّ اللوغوس كان مناسبةً لظهور الميتافيزيقا، وهو في الحقيقة الأساس الذي تقوم عليه، فبالمنطق تُعرف الموجودات في قوالب المفاهيم. وأرسطو يعدُّ المنطق آلةً يمكن بواسطتها تنظيم المقولات التي هي وسائل إدراك الموجودات تنظيماً صحيحاً، أي أن المنطق في خدمة منظومة من المقولات تشبه المرآة في دلالتها على سلسلة مراتب الموجودات. يُسمّي هايدغر هذه المنظومة علم الوجود. في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا يقول:

> على هذا النحو، النظريّة حول الوجود وتعيّنات الموجود بما هو موجود يُستبدل بها علمٌ غايته البحث والتنقيب في مقولاتها ونظامها. إن غاية كلّ مناحي علم الوجود هي نظرية حول المقولات (هايدغر، 9591، ص781).

من الأوصاف الخاصّة بالميتافيزيقا في تعريف الموجودات معنى هو المقصود والمراد في الحقيقة، فقد صارت الحقيقة بعد أفلاطون بمعنى المطابقة والموافقة أي أن يوافق رأي الإنسان فكرةً، وصار هذا المعنى في تاريخ الميتافيزيقا بصورة توافق الذهن والعين. تعريف الحقيقة هذا ملازمٌ كليّاً للمنطق أيضاً، الذي تُعرّف فيه الحقيقة بالصدق، والصدق بالتطابق.

القضيّة الأخرى في ما يتعلّق بعلم الوجود، هي من طراز فهمه للموجودات بما هي موجودات، والمسألة الأهم في ميتافيزيقا أرسطو هي ما هو معنى الموجود بما هو موجود؟ ويقول بهذا الصدد: «في الحقيقة السؤال الذي جرى البحث حوله منذ القدم وحتى الآن، وسيستمر البحث عن جوابه، ويبقى محيّراً، هو: ما هو الموجود؟ (أرسطو، 7891، 8201، ب3)، وهو نفسه يُضيف مباشرةً في المكان نفسه: «وهذا بمعنى: ما هو الجوهر؟ لأنه هو نفسه الذي قال عنه البعض إنه الواحد، وآخرون قالوا إنه يربو على الواحد، والبعض حصره في الأعداد» (م.ن) هكذا يُفهم الموجود بواسطة مفهوم الجوهر، وعلم الوجود لدى أرسطو يحصل من خلال الرجوع إلى أكمل الصفات وأكثرها أصالةً أي الموجوديّة. إن الجوهر هو المقولة الأرفع وتذيُّلها المقولات الأخرى، وبوساطتها تُدرَك، وعلم الوجود على هذا النحو إنما هو تمثّل للموجودات بما هي موجودات، كما أنه منظومةٌ من المقولات. هذه المقولات تُبيّن في ضوء المفهوم الأعلى للموجوديّة (الجوهر) مراتب وشؤون الموجودات بما هي موجودات.

لا يقصد هايدغر أنّه بواسطة الموجودات يقترب من الموجودات والإنسان الـ (دازاين)، إنّ فحوى كتاب «الوجود والزمان» مبنيّ على أنّه يُفسِّر الموجودات في ضوء الوجود، وليس بواسطة مفهوم موجودية الموجودات، إنه ينظر إلى الوجود في أفق الزمان والتاريخ، أي من حيث المواقف والمواقيت التاريخية، وليس من جهة العالم ذي التكوين الأزليّ والترتيب الأبديّ. لذا فإنّ هايدغر يرى أنّ التعريف المألوف للزمان في الفلسفة مغايرٌ لحقيقة الوجود وشؤونه وشجونه وعصوره التاريخيّة.

وجد الإنسان أيضاً مقاماً له في تاريخ الميتافيزيقا مغايراً لمقامه الحقيقيّ بقرب الوجود. من هذه الناحية يرى هايدغر أن اللفظة التي تدلّ في اللغة الألمانية على حقيقة الإنسان هي لفظة «Dasein» وقد استخدمها ليتحاشى تعريف الإنسان أنّه حيوان ناطق المألوف في الميتافيزيقا، أو الزعم أنه موجود كغيره من الموجودات. كما أنه يتحاشى الكلمات المتداولة ككلمة Sujet (الفاعل) التي أُطلقت على الإنسان واستُخدمت بعد ديكارت. تعبّر لفظة «Sujet» عن السيادة المتأصّلة والمطلقة، وظهر فيها تمييز بين الإنسان والموجودات الخارجيّة «Objet (الموضوع) على نحو جعله مسيطراً على الأشياء، وهو يرى أن كلمة «mensch» (الإنسان) لا تدلّ على الشأن الحقيقي للإنسان، ففي هذه اللفظة المعنى المتّخذ هو المعنى الماهوي، لكنّ الإنسان ليس ماهيّة، إنما هو المظهر الذي يتجلّى فيه الوجود، لأنّه هو الموجود الوحيد الذي تربطه بالوجود قرابة خاصّة، ويستجيب لنداءاته. إن صفة الـ (دازاين) الأساسية هي كونه عالَماً. هو الموجود الوحيد الذي لديه عالمه.

بالنسبة إلى هايدغر وعنده الرجوع إلى منشأ الميتافيزيقا أي الرجوع إلى الحقبة اليونانية مهم جداً في مسار الفكر الغربيّ، وهو يتحاشى النظر إلى المفكرين اليونانيين قبل سقراط بعين الذين خَلَفُوهم، لا سيما أرسطو. في رأيه لا يجب أن يُعدَّ هؤلاء أسلاف أفلاطون أو أرسطو فحسب، لأنّ لهم أهميّة أكبر من ذلك، ويعبّرون عن تفكير فلسفي عنيد (هايدغر 3791م، ص65). مع أفلاطون وأرسطو سيطرت الأصولية في التفكير في الوجود، وتُوُهِّمَ أن حضور الموجود حاصِل بخطإٍ في الفكرة أو الطاقة. في حين أنّ الحقيقة لدى اليونانيين حضور محض، ومن دون الرجوع إلى الأصل والأساس بالنسبة إلى الموجودات، ومرجعها الظهور نفسه وعدم الاستتار (هايدغر، 3791م، ص55)، وقد رحلت مع أفلاطون تحت نير فكرة المثال. نتيجةً لهذه الرؤية حصل الإرباك في الغفلة عن الوجود، الذي كان نتاج سلطة العلاقة بالموجود بدلاً من الوجود. وهكذا تأسّست الميتافيزيقا. وقد جر الخلط في الفكر الميتافيزيقيّ بين الوجود (Being / Sein) والموجود (a Being / Seinde)، وعُدَّ الوجود وراء الموجودات، ووُضع له أصل وأساس، في حين أنّ الوجود هو في مجموعة الموجودات. خلال مسيرة الميتافيزيقا اشتدت الغفلة عن الوجود، إلى أن انتهت

بالعدميّة المطلقة، وبداية نهاية الميتافيزيقا في العصر الجديد، وقد طرح هايدغر وشرح فكرة نهاية الفلسفة لتجاوز هذه العدميّة الناجمة عن إغفال الوجود.

نهاية الفلسفة:

«نهاية الفلسفة ووظيفة التفكير»، نص خطبة، نشرت في العام 1964م. في هذا النص، يَنْظُرُ هايدغر إلى الماضي من ناحية، ويتذكّره، ويشرح كيف ظهرت الفلسفة بصورة الميتافيزيقا في صدر التاريخ الغربيّ، ومن ناحية أخرى على الرَّغم من ذكر هذا الموضوع ينظر إلى المستقبل ليقول: في العصر الحاضر الذي هو عصر نهاية الفلسفة كيف هو الفكر الذي فقد هُويّته الميتافيزيقيّة، وما هي وظيفته، وما هي المهمّة الملقاة على عاتقه. هذا السؤال كما يذكر هايدغر نفسه في بداية المسألة، سؤالٌ شغل باله منذ العام 1927، ومنذ أن ألّف كتابَ «الوجود والزمان»، وهو أصلٌ من أصولِ فكره الأصيل، التي طرحها مجملةً في هذا الكتاب. تواجهنا هنا قضيّتان: إحداهما ما هو معنى الفلسفة في العصر الحاضر؟ والآخر: ما هي وظيفة الفكر في هذا العصر؟ لقد نقّبت هذه المقالة وبحثت منذ البداية عن هذا السؤال الأوّليّ: «ما معنى أنّ الفلسفة قد وصلت في العصر الحاضر إلى نهاية درجاتها؟» (هايدغر، 6691، ص374).

في هذا السؤال نقطتان، سعى هايدغر لتوضحيهما وتنقيحهما:

1- ما هي الفلسفة؟

2- ما معنى أنّها وصلت إلى نهايتها؟

يقول هايدغر في مقدّمة هذا الأثر أنّ الفلسفة هي الميتافيزيقا. إنّ موضوع الميتافيزيقا موجود بصورة مطلقة، ومسائله هي العالم والإنسان والله من خلال نسبتهم إلى الوجود. تفكر الميتافيزيقا بالموجودات بما هي موجودات بصورة تفكّر تمثّليّ وحصوليّ، فتهب الموجودات توجّها عقليًّا، لأنّه منذ بداية تاريخ الفلسفة، أظهر الوجود موجوداته بصورة العلّة والأصل والمبدإ والأساس. هذا الأساس هو الشيء الذي هو مبدأ هُويّة الموجودات في الكون، وفسادِها وبقائها، وهذا هو ما يصير معلومًا لدينا. إنّ الميتافيزيقا تبحث عن أساس الموجودات وأصلها، وهذا الأصل هو الذي يُسمّى الوجود. حين يُحسب الوجود أصلاً، يُفهم بمعنى أنّه حضور الموجودات. يمكن عدّ هذا الأصل بالنسبة إلى الموجودات بمنزلة العلّة الموجودة للموجودات (مثلاً الله الأساس والأصل العلويّ الأوّل)، أو الأساس أو الأصل الاستعلائيّ (مثلاً شرط إمكان للتجربة لدى كانط، الذي هو

في الوقت عينه شرط إمكان متَعَلَّقيّة متعَلقات التجربة (Objectivity of objects)، أو بمنزلة المسار الجدلي للروح المطلق (بالمعنى الهيغلي)، أو التوضيح والتبيين لحركة الإنتاج (رأي ماركس)، وأخيراً وضعها بمنزلة الإدارة المشابهة للقدرة الواضحة والمؤسّسة أيضًا لقيمها (رأي نيتشه).

إنّ الصفة المميِّزة للفكر الميتافيزيقيّ، الذي يضع أصل الموجودات وأساسها، هي أن ما يعرضه هذا الفكر ابتداءً ويتمثّله مبنيّ على ما له حضور، لذلك يصفه بحسب أصله وأساسه بمنزلة ما وضعه وأسّس له (هايدغر 1966، ص 573).

ما المقصود والمراد بنهاية الفلسفة؟ المعنى الذي يتبادر إلى الذهن عادةً من القول بـ «نهاية» أمرٍ ما، هو معنى سلبيّ، أي توقّف الشيء، وعدم استمراره، وحتى سقوطه وعجزه. قال هايدغر:

«ما نقصده بنهاية الفلسفة هو انتهاء الميتافيزيقا، لكنّ النهاية ليست بمعنى الكمال، الذي تكون نتيجته أن الفلسفة في نهاية الأمر تكون قد وصلت إلى أوج كمالها، لأنّنا لا نملك معيارًا يمكننا بواسطته أن نقيس عصور الميتافيزيقا المختلفة ونقارنها ببعضها، ونعدّ أحدَهما أكمل من الآخر، ولا يحقّ لنا أن نصدر مثل هذه الأحكام. فتفكير أفلاطون ليس أكمل من تفكير بارمنيدس، وفلسفة هيغل ليست أكمل من فلسفة كانط. لكلّ موقف في تاريخ الفلسفة ضرورته الخاصّة، ومن واجبنا نحن أنْ نقبل واقع أنّ لكل فلسفة طريقاً موجوداً كما هو. ليس علينا أن نفاضل بينها، كما نفعل بصدد العقائد والإيديولوجيّات المختلفة (م. ن، ص.ن)».

لقد خضعت الميتافيزيقا بأكملها، وفي جميع عصورها بأشكال مختلفة لسيطرة الفلسفة الأفلاطونيّة. أساسًا الميتافيزيقا أفلاطونيّة (م. ن. ص.ن)، بحيث أنَّ نيتشه وصف فلسفته أنّها نحلةٌ أفلاطونيّة معكوسة. مع انتكاسة الميتافيزيقا التي تحقّقت أكثر ما تحقّقت على يد كارل ماركس، انتهت قوّة الفلسفة، ووصلت إلى نهاية عهدها، والهموم التي يعاني منها الفكر الفلسفي اليوم ليست سوى تقليد دنيء لأمرٍ قد انقضى وانتهى (م. ن، ص.ن). إنّ الفرق الوحيد بين ميتافيزيقا أفلاطون وميتافيزيقا نيتشه، هو في أنّ العدميّة في الأول ضمنيَّةٌ ومستترةٌ ومضمرة، لكنّها في الثانية صريحةٌ وظاهرة (سليمان حشمت، 1999، ص499).

ذكر هايدغر في مكان آخر أن ماركس كان من المنادين بنهاية الفلسفة. يقول في كتابه «أطروحات حول فويرباخ»، في الأطروحة الحادية عشرة: «إنّ الفلاسفة هم الوحيدون الذين فسّروا العالم بطرق مختلفة، لكنّ تغييره هو القضيّة». لقد تطرّق هايدغر إلى أفكار ماركس الفلسفيّة، لا سيّما قضيّة نهاية الفلسفة عنده في مواضع عديدة، وفسّر القول المذكور آنفًا وعلّق عليه، في الوقت نفسه كان من منتقدي

الماركسيّة. فقد انتقد على سبيل المثال قضيّة الفلسفة والثورة على النحو التالي: «**لقد قيل أنّ الميتافيزيقا لم تتمكّن من تعبيد طريق الثورة، لذلك يجب التخلّص منها. هذا القول سخيف بمقدار سخافة القول أنّ منصة النجار لا فائدة منها في الطيران، لذلك يجب أن تُنحّى جانبًا» (هايدغر، 1959، ص10).**

لقد ترافق اتساع نطاق الفلسفة وتشكّلَ العلوم التي انفصلت في ما بعد عن الفلسفة، لكنّنا اليوم داخل تيار، القضايا فيه، التي كانت تعالجها الفلسفة من قبل، قد دخلت حياض العلوم. ربمّا ظننّا أنّ هذا الأمر في حكم وضع العلم في موضع الفلسفة، لكنّه في الحقيقة دليلٌ على نهاية الميتافيزيقا. يشير هايدغر بهذا الصدد إلى استقلال علم النفس وعلم الاجتماع كأمرين ثقافيّين، وكذلك إلى مساهمة المنطق المثاليّ وعلم المعاني، ويقول لقد استُبدل بالفلسفة العلمُ التجريبيّ للإنسان، أيْ العلم بكلّ الأشياء التي يمكنْ أن تكونَ مادّة تجريبيّة للتقانة. التقانة التي جعلته قطبَ هذا العالم (هايدغر، 6691، ص377)، لأنّ الميتافيزيقا الجديدة أرضٌ مدّت فيها العلومُ جذورَها ونمَت. كان من شأن التقانة الميتافيزيقيّة، أنّها أدخلت في مرحلتها الأخيرةِ العلومَ تحت سيطرتها. وستحمل العلوم أيضًا وبسرعة هويّة العلم الأساسيّ المسمّى السيبيريّ (Cybernetics)، وتخضع لإرشاداته، ثم يضيف « إنّ العلم السيبيريّ قد حلَّ محلَّ الفلسفة» (هايدغر، 3991، ص59).

لقد وضّحتِ العلوم كلَّ شيء بحسب القواعد العلميّة، أي بواسطة التقانة. لقد أنجزت العلوم العملَ نفسه، الّذي جاهدت الفلسفة لإنجازه طيلة تاريخها في مواضع مواطن خاصّة أي علم الوجود للحقول العلميّة الموجودات المختلفة (الطبيعة، الفنّ، التاريخ، القانون)، لكنّ العلوم أنجزته ناقصًا. النظريّة الآن بمعنى فرضيّة مقولات، لا يُسمح لها إلا بالأداء السيبيريّ، وهكذا تسيطر خصوصيّة أداء التفكير التمثّليّ المحسوب بدقة سيطرةً تامة.

في العلوم اليوم أيضًا كلامٌ على وجود الموجودات، وإن لم يتفوه أحدٌ بذلك. من الممكن أن تتنكّر هذه العلوم لأصلها الذي هو الفلسفة، لكنها لا يمكن أن تتجاهلها وتغضَّ الطرف عنها، فعليًّا. وثيقة انبثاق العلوم من الفلسفة لا تزال موجودةً حتى الآن (هايدغر، 6691م، ص 673 – 7873).

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا: هل الفلسفة التي وصلت إلى نهايتها، بمعنى ذوبانها في العلوم، قد أظهرت وأبرزت كلَّ قواها وقدراتها؟ أم أنّ مسالك قوّة أو قدرة كامنةً هي جذر الفلسفة وباطنها، لم تتحقق فعليًّا حتى الآن؟ للإجابة عن هذا السؤال لا يجب حصرًا أنْ نضعَ الفلسفة جانبًا، وإنمّا يجب أن نلحَظها في ظهورها التاريخيّ (جميع آثار هايدغر وأفكاره شاهدٌ على هذا المدّعى). إن التفكير الآن في الفكر الفلسفيّ لديه مهمّةٌ وعليه واجبٌ ليس في متناول الفلسفة

المعادلة للميتافيزيقا، ولا تصل إليه العلوم التي نشأت من رحم الفلسفة، وهنا يُطرحُ سؤالٌ ثان: ما هي وظيفة التفكير في نهاية الفلسفة؟ نحيل الجواب عن هذا السؤال إلى مجال آخر، حيث سنتكلّم بالتفصيل على معنى التفكير بمنظار هايدغر.

نهاية الفلسفة لا تعني نهاية التفكير. المهم هنا الانتباه إلى أنّ الفلسفة في نهايتها، لديها القدرة على «بداية جديدة»؛ من هذه الناحية فإنّ نهاية الفلسفة ليست بمعنى رميها بعيدًا، أو تجاهلها، أو التخلّي عنها، بل العودة إلى الينابيع الأساسيَّة في داخلها، التي تمهّد الأرضيّة وتعدّها لتفكير آخر.

الاستنتاج والتقويم النقدّي:

تكلّمنا في هذه المقالة عن كيفيّة دخول هايدغر مجال المباحث الميتافيزيقيّة، وأشرنا، آخذين في الحسبان المسار التاريخي لمطالعته، لآثاره الأولى، وسوانح سيرته وأحواله، كيف أنّه مهّد الأرضيّة للرؤية النقديّة لبعض التعاليم التي استمّرت وتغلغلت في التراث الميتافيزيقيّ، وتكلمنا من هذه الناحية على تأثير الآثار الفلسفيّة الأولى، ومن بينها رسالة برينتانو المشهورة في ما يتعلّق بمعاني الوجود المتعدّدة، وصولاً إلى انتقاداته الأولى لقصور المنطق، ورؤيته المتقلّبة غير المستقيمة إلى التاريخ، واهتمامه بالحياة الواقعيّة في ضوء الحياة الدينيّة لعصر صدر المسيحيّة، وبيَّنّا كيف أنّ هذه الأمور دفعته لطرح دعاوى نقديّة للميتافيزيقا، وأرشدته إلى الكلام على نهاية الفلسفة. لقد توصّل هايدغر من خلال إعادة التفكير في فكر هوسِّر وفي مبادئ الفكر اليونانيّ، واللاهوت والعرفان المسيحيّين، والفلسفة الجديدة غير المفكَّر فيها بحسب زعمه، توصّل إلى هذا الرأي: أنّ تاريخ الفلسفة كان في الحقيقة « تاريخ نسيان الوجود»، و«المسار الانحداري للفكر من الوجود إلى الموجود». فالمثال والطاقة والمادّة والجوهر وغيرهما، كلُّها موجودات وليست الوجود. هذه الموجودات جرت على ألسنة الفلاسفة في علاقة مباشرة ومن غير واسطة بالوجود. هكذا أعلن هايدغر نهاية الفلسفة لعجزها وعجز التفكير الميتافيزيقي عن إيجاد أيّ نوع من أنواع التغيير في العالم.

إنّ التحقيق والنقد لكل دعوى من دعاوى هايدغر في ما يتعلّق بنهاية الفلسفة، يتطلب مجالاً يفوق حدود هذه المقالة. لكن انطلاقًا مما ذكرناه في هذه المقالة، ممّا جاء في ثنايا آرائه نكتفي ببضع نقاط نقديّة: من الجدير بالتأمّل أن يفسّر هايدغر الحقيقة ليس بالمواءمة بل بالظهور وعدم الاستتار والحقيقة الشهوديّة والحضوريّة، ولا يعدّها محصورة في قيود التقارير والقضايا، أمّا أن يقول أنّه لا يجب أن يرد على لساننا في ساحة الفلسفة كلامٌ على صدق القضايا أو كذبها، وساحة الفلسفة مبرَّأةٌ

من إثبات القضايا وإبطالها، فلا يبدو كلامًا مسوّغًا ومعقولاً، لأنّ هايدغر نفسه يُشير في طروحاته إلى طريق آخر، ساعيًا إلى فتح طريقٍ آخرَ جديدٍ أمام الغربيّين، ويدعو الناس إلى سبيل يُخرجهم من العدميّة. إن لم يكن من واجبنا الكلام في الفلسفة على الإثبات والإنكار والردّ والإبطال، بأيِّ ذريعةٍ يعدّ هايدغر تاريخ الميتافيزيقا تاريخ الغفلة عن الوجود؟ وبتجاوز الميتافيزيقا ودعوى نهاية الفلسفة، يريد أن يُحِلَّ تفكيراً جديدًا محلَّ التفكير الفلسفيّ؟ أليس ذلك وقوعٌ في فخِّ التناقض؟ إن نحن سرنا على خطى هايدغر وفسّرنا الحقيقة أنّها حضور الإنسان وانفتاحه على الوجود، كيف يمكن وبأيِّ معيارٍ تعيين الحدود بين الحقيقة وغير الحقيقة؟ هل بالإمكان بواسطة دعوى هايدغر هذه وضعُ حدٍّ فاصلٍ يميّز الحقيقة من الخطإ والصدق من الكذب؟ على أساس طبيعة فهم هايدغر للحقيقة، كلُّ واحدٍ يعدّ نفسه الناطق باسم الوجود، ويفسرّ ما يرد على لسانه على أساس حضوره وانفتاحه على الوجود، وبمثل هذا الادعاء يذهب أسُّ الحقيقة أدراج الرياح، فإن لم يكن للإثبات والإبطال مكانٌ في الفلسفة والفكر، كيف يمكن مواكبة كلّ الطروحات التي ادّعاها كلّ واحد من الفلاسفة على مدى تاريخ الميتافيزيقا؟ والخلاصة أنّه تبعًا لنمط فهم هايدغر للحقيقة، تُصبح الحقيقة من دون أساس. على الرّغم من نظرة هايدغر النقديّة السلبيّة هذه إلى تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة، ربّما كان بإمكاننا مواكبته في بعض طروحاته المنمّقة، وعدّ الغربيّين العدميّين حصيلة الميتافيزيقا المتضخمة، ويبدو في البعد الإيجابيّ أنّ هايدغر لم يشقّ طريقًا للبشر الذين تورّطوا بالميتافيزيقا الغربيّة، ولم يحلّ أي عقدة من العُقد يُسمّي هايدغر عصرنا تبعًا لهولدرلين عصر العسرة، ويتحدّث عن الانتظار إنمّا بكلام مبهم وغامض. علمًا أنّ بعض مفسّري كلامه والشّرّاح حاولوا أن يردوا هذا الإبهام إلى رمزيّة فكره، وكثرة ما فيه من أسرار، مدّعين أنّ الغموض سمةُ كلِّ تفكير رمزيٍّ، ودليلٌ على عظمة المفكّر. إنّ كلّ متعاطٍ بالفلسفة يتوقع من مفكّر كبير كهايدغر، أن يقومَ بعد أن يجتاز الميتافيزيقا ويتخطّاها برسم طريقه الخاصّ، وأن لا يترك نفسه وحيداً منفرداً في أتون الطرق الوعرة المتشابكة (استعارة استخدمها هايدغر مرّات عدّة في آثاره)، التي لا تؤدّي إلى أيّ مخرج.

النقطة المهمّة الأخرى في تقويم ما قيل عن هايدغر في هذه المقالة، هي الفصل بين الوجود والموجود، والنتيجة أنّه عقّد هذين المعنيَيْن الفلسفيّين بهذين الفهمين المنعزلين للوجود والموجود. وهو يعتقد أنّ تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ الاهتمام بالموجود والانقطاع وغضّ الطرف عن الوجود، ومقاربة الموجودات، ومن هذه الزاوية يعدّ الفلسفة بالمعنى الميتافيزيقيّ حاصلَ الغفلة عن الوجود، ويتحدّث عن نهاية الفلسفة والميتافيزيقا، لكنّه حين يتكلّم على بداية تفكير آخرَ يُحضَّر في ظلِّ ماضي الميتافيزيقا، يعود من جديد إلى قراءته الأولى، كأنّما هو يختار ملجأً آمنًا له

في منزل الميتافيزيقا، لأنّ النسبة إلى الوجود التي تبدأ في ضوء ماضي التراث الميتافيزيقيّ، تعود بسبب تناهي الـ «دازاين» الذي تحدّث عنه هايدغر بصراحة، وتقع أسيرة الرؤية إلى الموجود، وهو لا يُحيل أمنية وجوده إلاّ إلى الموجود. فلماذا إذاً كلّ هذا التأكيد على الوجود، والرؤية النقديّة للميتافيزيقا؟ وكيف يطلب المدد والمساعدة من ماضي الميتافيزيقا؟ يبدو أنّ هايدغر نفسه قد أذعن أيضًا إلى هذه الحقيقة، لأنه استخدم في المرحلة الأخيرة من عمله الفكريّ ألفاظًا ومصطلحات يُسْتَشَفُّ من معظمها معنىً سلبيّ، والكلمات المفتاحيّة في أعماله الفكريّة المتأخرة مصطلحات اقتبسها من الشاعر الكبير هولدرلين، ولم يبذل أيّ جهدٍ يُذكر لتوضيح هذه المفاهيم وتنقيحها، لأنّ هايدغر على ما يبدو لم يكن قد عثر بعد على اللغة الفكريّة التي نظّرتها، طارِحاً وجوب كتابة قواعد لغويّة جديدة بعيدة كلّ البعد عن لغة الميتافيزيقا. لم يتمكّن هايدغر على الرَّغم من كل الجهود التي بذلها في أثناء هذا الطريق، أنْ يقدّم أطروحة عن هذه اللغة، وأمّا اللغة الشعريّة وأشعار كبار الشعراء الألمان لا سيّما ملك الشعراء الألمان هولدرلين، على الرغم من المساعدة التي قدّمتها له، وأخذِها بيده في الطريق الفكريّ الجديد الذي عرضه، فلمْ تُلَبِّ الغاية المنشودة التي كان يطمح لتحقيقها. من الممكن معاينة الشاهد على هذا الطرح بوضوح في المقابلة التي أجرتها معه مجلّة دير شبيغل في أواخر عمره. وقد نُشرت هذه المقابلة بعد موت هايدغر بناءً على طلبه، وأقرّ فيها هايدغر بفشله في بناء فكر آخر جديد، ويقول أنّ الفلسفة لن تستطيع القيام بتغيير مباشر ومن دون وسائط في الوضع العالميّ الراهن، وهذا الحكم ليس مختصًّا بالفلسفة وحدها، وإنمّا يصدق أيضًا على آمال البشر وتوقعاتهم. إنّ خلاصنا بيد الله وحده. لا سبيل أمامنا إلا الشعر والفكر لاستثارة الاستعداد لحضور الله أو لغيابه (مدديور، 1995م، ص89). يزعم هايدغر أنّ الطريق الوحيد الذي يمكّن التفكير الذي ادّعاه أن يسرّع خطوات البشر هو الاستعداد والانتظار، لكنْ متى سينتهي الانتظار؟ فذلك ليس بإرادة الإنسان وخياره، ويبدو أن الفكر المختلف الذي تحدّث عنه هايدغر له نهاية هي كمال الفلسفة التي ادّعاها، لأنّ هايدغر يقول في تتمّة مقابلته المشهورة: **أنا لا أستطيع أن أدلّ بوضوح على طريق التفكير الجديد وشكله. وأمّا بصدد كيفيّة تأثير هذا الفكر فأنا لا أعلم شيئًا. هنالك إمكانيّة انتهاء طريق أيّ تفكير بالسكوت والصمت ليمنع الفكر من القضاء على نفسه بنفسه بغضون سنة واحدة. هنالك إمكانية أن يكون الفكر مؤثِّر بعد 300 سنة (م.ن، ص95).**

من الجدير في هذا المقام أن يُسأل فيلسوف كبير كهايدغر، أنّنا لن نعيش 300 سنة، وإنمّا نحن نعيش هنا والآن، ولا يجوز أنْ نسكتَ، ونحن ننتظر المساعدة من الفلاسفة، وحتى وإن

كانت هذه المساعدة غير مباشرة ومن طرق فرعيّة. يجيب هايدغر بكل بساطة: «أنا أيضًا لا أستطيع» (م. ن، ص.ن).

هذا القول يمكن أن يجعل قلبَ غير الفيلسوف فارغًا راجفًا، لكنّ هايدغر على الرَّغم من كلّ الطروحات المنمّقة التي قدّمها منتقدًا تاريخ الميتافيزيقا، حين يُطلب إليه بديل لهذا النوع من التفكير، يرى يده خالية، ويصمت، والكلام الوحيد الذي خلُص إليه في هذا الباب وساقه على لسانه، الاستعداد لظهورِ فكرٍ من غير المعلوم متى يكشف النّقاب عنه وفي أيّ زمان سيصل.

إنّ نقد هايدغر للميتافيزيقا هو من دون شكّ نقدٌ لتاريخ الفكر الغربيّ، وهو فضلاً عن نقده المبدئيّ للغرب انتقد جميع المظاهر التي رشحت إلى الخارج من قلب ما بعد الطبيعة الغربيّة، ذلك لأنّ مفهوم الغرب لديه مساوٍ للميتافيزيقا ومعادلٌ لها، وكلاهما ناجمٌ عن الغفلة عن الوجود، لكنْ يجب الانتباه إلى أننا وإن كان لنا رأيٌ موافقٌ لرأيه في نقد الغرب، لا يجب أن ننظر بالكثير من التفاؤل إلى هذا التوافق في الرأي، لأنّ أسسَ نقدنا لتراث الفكر الغربيّ تختلف من دون أدنى ريب اختلافًا جذريًّا عن منطلقات هايدغر وكلامه. وعلى الرَّغم من وجود نقاط تشابه أيضًا بين هذين النوعين من النقد، لا يجب أن يكون ذلك سببًا لسوء الفهم والقطيعة.

المصادر والمراجع:

أرسطو، متافيزيك (الميتافيزيقا)، ترجمه بالفارسية شرف الدين الخراساني، طهران 1366ش (1987م)، منشورات حكمت.

أفلاطون، مجموعة الآثار، ترجمه بالفارسية محمد حسن لطفي، طهران 1380ش (2001م)، منشورات خوارزمي.

ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه بالفارسية أحمد أحمدي، طهران، 1376ش (1997م)، منشورات سمت.

روجيه ورنو وجان فال، نكاهى به يديدارسناسى وفلسفه هاى هست بودن (نظرة إلى الظاهراتيّة وفلسفات الوجود)، اقتباس وترجمة يحيى مهدوي، طهران 1372ش (1993م)، منشورات خوارزمي.

سليمان حشمت،رضا، «تاريخ در نظر هايدغر» مهدوى نامه: جشن نامه استاد دكتر يحيى مهدوى « التاريخ بنظر هايدغر» كتاب تخليد مهدوي: مجموعة المقالات التي ألقيت في ذكرى الأستاذ الدكتور يحيى مهدوي)، إعداد حسن سيد عرب وعلي أصغر محمد خاني، 1378 ش

(1999م)، طهران، منشورات هرمس.

كانط، إيمانويل، تمهيدات، ترجمه بالفارسيّة غلامعلى حداد عادل، طهران 1370ش (1991م)، مركز النشر الجامعي.

مدديور، محمّد، تفكرى ديكَر (فكرٌ آخر)، طهران 1374 ش (1995م)، مركز الدراسات الشرقيّة في الثقافة والفنّ.

هايدغر، مارتين، سرآغاز كار هنرى (بداية العمل الفنيّ)، ترجمه بالفارسيّة برويز شهابى، طهران 1379ش (2000م)، منشورات هرمس.

هايدغر فلسفه در قرن بيستم (الفلسفة في القرن العشرين) مع ملحق ما هي الفلسفة؟، ترجمه بالفارسيّة رضا داوري الأرداكاني، طهران 1375ش (1996م)، منشورات سمت.

هايدغر... ميتافيزيقا جيست؟ (ما هي الميتافيزيقا؟) ترجمه بالفارسيّة سياوش جمادي، طهران 1383ش (2004م)، منشورات ققنوس.

هايدغر ونحن

اقتراب نقدي من القراءات العربية لفلسفته

أحمد عبد الحليم عطية[*]

تتوخّى هذه المقالة سلوك سبيل مغاير للبحث في فلسفة هايدغر. فقد سبق لكاتبها أن تناول بالتحقيق القراءات العربية المختلفة للفيلسوف الألماني[1] منذ بداية التعرف إليه في منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي عبر كل من شارل مالك وعبد الرحمن بدوي[2] إضافة إلى الأجيال التالية من الذين انعطفوا مع هايدغر نحو الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، أو اتخذوا منه موقفاً نقدياً؛ فلسفياً أو إيديولوجياً. ربما كانت تلك القراءات وغيرها مما لا يستنفد فكر هايدغر الرحب. لهذا فإن مهمة هذه المقالة هي إجراء تأصيل نقديّ للقراءة العربية الإسلامية لهايدغر، ولهذا كان عنوان المقالة "هايدغر ونحن" استجابة للمقاصد التي ترمي إليها.

المحرر

لا يمكننا الحديث عن هايدغر بمتاهاته ودروبه، فهو موضوع متسع، ويثير الكثير من القضايا والأسئلة. وإذا ما حاولنا أن نكتفي بقضية تلقِّيه في العالم العربي والإسلامي وكيفية استقباله، والقراءات المتعددة له والعلاقات المتنوعة التي تربطه بمراحل التفلسف المختلفة للفلاسفة المسلمين سواء في العصر الوسيط؛ أو في أي مرحلة من التفلسف التالية، فذلك أمرٌ هو من الاتساع بحيث لا يمكن الإحاطة به.

---

*ـ باحث في الفلسفة وأستاذ الدراسات العليا بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ مصر.

[1]- راجع دراسة الكاتب "هايدغر في العربية". والتي ألقيت في المؤتمر الدولي الذي عقده قسم الفلسفة بالجامعة الاميركية بالقاهرة 2002 ونشرت في العدد التاسع من أوراق فلسفية.

[2] - راجع شارل مالك، المقدمة، دار النهار، بيروت 2001، وعبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، وكالة المطبوعات الكويت د. ت.

في دراستنا هذه لا نهدف إلى بيان موقف الفيلسوف من الفلاسفة والفلسفة العربية الاسلامية، وإن كان هايدغر قد ذكر ابن سينا في أكثر من موضع ربما كان أهمها ما أورده في محاضرات 1927 حول قضايا الفينومينولوجيا الأساسية Die Grund probleme der phanomenolagie وتحديداً في إطار دراسته لتاريخ الميتافيزيقا في العصر الوسيط[1].

إلى ذلك ليس هدفنا تقديم دراسة مقارنة تسعى إلى بيان أوجه التلاقي والتقارب والتشابه والاختلاف والتباعد بيننا وبين الفيلسوف، ذلك رغم توقف عدد من الباحثين العرب عند التلاقي بين هايدغر وفلاسفة وصوفية الإسلام أمثال: ابن سينا وابن عربي وملاصدرا وسواهم في مجالات وقضايا فلسفية متعددة [2].

إشكاليتنا هنا ليست فقط نظر هايدغر للفلسفة الإسلامية، ولا هي الدراسة المقارنة بينه وبين فلاسفة الإسلام، بل المقصود هو تناول أثر هايدغر لدى النخب العربية؛ وكيفية تناولهم لفلسفته وقراءاتِهم المختلفة لها وتأويلهم لأفكاره وتطبيقهم فينومينولوجياه ليس فقط على كتاباتنا الفلسفية بل أيضا على إبداعنا الثقافي والفني في الشعر والرواية والتصوير. ذلك ما يمكن أن نسميه بـ"تجلي" هايدغر في العربية أو "تهدجر" العرب، وهو "تهدجر" متعدد الصيغ والأشكال. منذ بداية تعرفنا عليه ونحن نقرأ أنفسنا بشكل ما في هايدغر، رغم صعوبة تحديد هذه البداية. ويمكن أن نميز هنا بين قراءات متعددة تتدرج مثل قوس قزح وفق درجات ومنظور الرؤية، حيث تبدأ من الشفافية إلى التلوين وصولاً إلى التأويل. أولها أكثر ارتباطاً به وأكثر حرفية وأمانة في نقل فلسفته، وآخرها أكثر ارتباطاً بنا وقراءة لأنفسنا في أعماله.

نشير إلى أن من بين تلك القراءات؛ قراءات "ملتصقة" بهايدغر بحيث لا تكاد تدرك من بين كلماته وحروفه معاني فلسفته، وهناك قراءات تحتاج عدسات مكبرة حتى نتبيَّن ملامح صورتها، ومنها ما تتم من خلال مسافة كافية تتيح الفهم والتفسير والرؤية الواضحة. وهذه الأخيرة هي محلُّ همِّ هذه الدراسة التي نتوقف فيها عند مجالات ثلاثة هي؛ أولا: هايدغر والترجمة إلى العربية، ثانياً هايدغر والتأويل، وثالثاً: هايدغر والجماليات. وعلى هذا يمكن القول أن قراءتنا لهايدغر ترتبط بنا نحن في الأساس، وبقدرتنا على الرؤية والقراءة، على الفهم والتفسير، والترجمة والتأويل، والإبداع

[1]ـ نادر البزري، السينوية ونقد هايدغر لتاريخ الميتافيزيقا، مجلة المحجة، العدد 21 ص 119 – 140 Nader El- Bizri، The phenomenolgical Quest between Avicenna and Heidegger ,N,Y Binghamton 2000

[2]- انظر ما كتبه كل من شربل داغر ومحمد المصباحي في المقارنة بين هايدغر وابن عربي وسنعرض لهما في الفقرات القادمة، كذلك ما كتب عن ملاصدرا وهايدغر.

والتذوق بالقدر نفسِه الذي ترتبط به بالفيلسوف، وربما أكثر مما ترتبط به وبفلسفته، أنها قراءة تعنينا نحن، ومن هنا كان العنوان "هايدغر ونحن".

في هذا المسعى نهدف إلى تقديم قراءة "استشكالية تأويلية"[1] لهايدغر وما أثارته وتثيره ترجمتنا له من اختلاف بين المترجمين؛ لا يتعلق الأمر فقط بصعوبة لغته وتعقد مصطلحاته، بل أيضاً بالكيفية التي يمكن أن تغير ترجمته من فهمنا للغتنا وقدرتها في التعبير عن الوجود وكيف يمكن أن تحيلنا إلى أنفسنا وإلى الوجود، وجودنا نحن. القضية الأكثر تعقيداً هي البحث في ما يمكن أن يقدمه فهمنا وتأويلنا لأفكاره ومصطلحاته من إعادة النظر في تراثنا الفلسفي والصوفي. وأما تعدد القراءات والتأويلات في هايدغر وفكرنا العربي الإسلامي، فإنه يدفعنا إلى الأمام في اتجاه تحقيق فلسفة هايدغر وتحقيق تراثنا الفلسفي في آن. وتلك المسألة التي تتعلق بكينونة وجودنا، تنقلنا إلى بحث في تجلي نظرة هايدغر لأصل العمل الفني من أجل النظر في أعمالنا الإبداعية في حقل الشعر والرواية والتصوير. أي إن هدفنا هو كشف المحجوب عن أثر هايدغر في: حضورنا اللغوي والفلسفي والإبداعي.

فإذا ما اعتبرنا بداية حضور هايدغر عند عبد الرحمن بدوي[2] لأدركنا طبيعة هذه البداية الاستشكالية. فلقد ظهر عمل بدوي كرسالة للدكتوراه 1943 متزامناً مع كتابات سارتر J.P.Sartar عن هايدغر؛ حيث قدم النسخة الفرنسية "للوجود والزمان" تحت عنوان " الوجود والعدم"؛ وهذا التزامن لا يوضح فقط طموح القراءة العربية الأولى، الذي يتساوى مع طموح القراءة الفرنسية؛ بل ـ وهذا هو وجه الإشكالية ـ أن بدوي في عمله يقترب تماماً من هايدغر ويكاد يتطابق معه، إلا أنه في الوقت نفسه يوجه له النقد. وهو ما يلاحظه طه حسين في عمل بدوي الذي دعا مراراً إلى التحرر من هايدغر.

دراسة بدوي شديدة الالتصاق بفلسفة هايدغر ومتحررة منها في الآن عينه. وعلى الرغم من أنه مفتون بها، فقد كان قاصماً وناقداً لها كما كتب طه حسين، مؤكداً أن عليه أن يتحرر منها ويبتعد عنها قليلاً[3]. ومما كتبه عن "الزمان الوجودي" في مجلة الكاتب المصري عام 1945 يقول حسين: إن بدوي "فتنته الفلسفة الألمانية فتوناً شديداً، ففرغ لها وعكف عليها وانفرد بإتقانها بين زملائه

[1]- هذا ما تذكره فوزية ضيف الله في كتابها: كلمات نيتشة الأساسية ضمن القراءة الهايدغرية. منشورات الاختلاف دار الأمان، الرباط 2015، ص30.

[2]- عبد الرحمن بدوي: الوجود والزمان، دار النهضة العربية القاهرة، وانظر أيضا بدوي سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، الجزء الأول.

[3]- انظر طة حسين مجلة الكاتب المصري، القاهرة 1946.

المصريين، وفيها وضع هذا الكتاب". ويضيف: "المهم أن المؤلف لا يعرض آراء غيره عرض الفاهم المستقصي فحسب، وإنما يشارك في هذه الآراء ناقداً مبتكراً في كثير من الأحيان، وهو من هذه الناحية فيلسوف لا ناقل". (ص282). ويشير طه حسين إلى نقطة مهمة تفيدنا في طرح الإشكالية المتصلة بالعلاقة بين بدوي وهايدغر ويقول: لو أن الأمر بيده (يقصد أمر الجامعة وأمر الثقافة في مصر) لوجَّه بدوي إلى درس الفلسفة في بلاد غير ألمانيا، وفي جو آخر غير هايدغر. فقد يخيل إليَّ أن جو الفلسفة الألمانية قد استأثر بهذا العقل الخصب القوي استئثاراً خطراً يوشك أن يحد من آفاقه ومن حق الآفاق أن تتسع(ص283) .

لقد تعددت القراءات العربية الإسلامية لهايدغر، وتنوعت الصور التي قدمت له وعنه منذ دراسة بدوي؛ منها القراءات الوجودية التي تحدثنا عنها تواً وترتبط بها وتتشابه معها القراءة الأنطولوجية التي نجدها لدى كل من عبد الغفار مكاوي في "نداء الحقيقة"[1] ومحمود رجب في "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" و"المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة"[2] وكذلك لدى محمد محجوب في "مشكل الميتافيزيقا عند هايدغر" ثم القراءة الحداثية عند عبد الرازق الدوّاي وما بعد الحداثية عند مطاع صفدي وعبد السلام بنعبد العالي[3] وأخيراً القراءة التأويلية عند عدد من مفكري الجيل الحالي في العربية نخص منهم بالذكر الباحث التونسي فتحي المسكيني[4].

اولاً: ترجمتنا لهايدغر

حظيت أعمال هايدغر باهتمام كبير، كما لقيت استقبالاً مميزاً في ثقافتنا العربية. وعلى الرغم من اختلافات المترجمين في التعامل مع لغته ومصطلحاته، فقد نقلت نصوصه المختلفة ودراسات عنه. بعض نصوصه ترجم أكثر من مرة. على سبيل المثال ثمة عدة ترجمات لدراسته "ما الفلسفة؟" قام بها؛ عثمان أمين ومحمود رجب وجورج كتورة وفاطمة الجيوشي ومحمد مزيان، و"ما المتيافيزيقا؟" خمس مرات قام بها فؤاد كامل، آمال أبي سليمان فاطمة الجيوشي وإسماعيل

[1]-انظر عبد الغفار مكاوي، مقدمة ترجمة نداء الحقيقة ونصوص أخري، دار الثقافة، القاهرة 1977 وللعمل طبعات متعددة دار شرقيات 2002 – القراءة للجميع القاهرة.

[2]- محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف القاهرة ط 2 عام 1986 والمنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة؛ المجلس الأعلي للثقافة بالقاهرة 2002 وترجمته بالاشتراك مع فؤاد كامل نصوص هايدغر دار الثقافة الجديدة القاهرة 1974.

[3]-انظر عبد الرازق الدوّاي: موت الإنسان في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، وعبد السلام بنعبد العالي في عدة دراسات؛ خاصة أسس الفكر المعاصر وتجاوز الميتافيزيقا، دار توبقال الرباط 1991 وهايدغر ضد هيجل: التراث والاختلاف؛ دار توبقال. الرباط 1987

[4]- نذكر من هؤلاء فتحي انقزو خاصة في كتابه هوسرل ومعاصروه ،، خاصة المقالة الثالثة والرابعة من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، بيروت 2006، وبلغيث عون: الفنيومينولوجيا بين الوصف والهيرمينوطيقا صعوبة في وجود وزمان. العدد الأول من حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، تونس 2006، وفتحي المسكيني؛ نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، دار الإنماء العربي، لبنان، والتفكير بعد هايدغر أو كيفية الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول للنشر والتوزيع، بيروت 2011.

المصدق وسعاد حمداش وكل من "هولدرلن وماهيّة الشعر" و"مسألة التقنية" و"ما الحقيقة" ثلاث مرات و "أصل العمل الفني" مرتين. وإليك بعض عناوين الاحتفاء بترجمة هايدغر في صحفنا العربية "في حسن الضيافة الفكرية: "هايدغر مُعرَّباً"، "لو كان هايدغر عربياً"، "التلقي العربي لفلسفة هايدغر".

يخبرنا عثمان أمين في مقدمة ترجمته الفلسفة والشعر 1963 أول ترجماتنا لهايدغر ببداية معرفته بفلسفة هايدغر أثناء دراسته بباريس واستماعه إلى (لوسن) و(لافل) 1932 ويقارن تمييز هايدغر بين (زاين) (الكينونة) و(دا ـ زاين) (الكنيونة هنا والآن). وبين تمييز الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بين وجود الأشياء (في الأذهان) ووجودها (في الأعيان) أو بين (الوجود الذهني) و(الوجود العيني)، أو الوجود العام المطلق والوجود المشخص المشار إليه (ص10). ورغم هذا يظهر من حديثه عدم التعاطف مع هايدغر. يقول: "وأخذت أروِّض نفسي عند قراءته على الصبر على صحبته والتعاطف معه بقدر ما في طاقتي. ولكنني كنت أحس، في كل جهد أبذله في هذا السبيل، بشيء يصدني عنه صدّاً... ثم يضيف: "لم أكن إذن من أنصار فلسفة هايدغر، وما أحسبني مغيرًّا موقفي منه في مستقبل أيامي: فرغم ما تكلفت في محاولتي استلطاف صاحبها أو التودد إليه أبان فترة البحث على الأقل، فإنني لم أجد عنده إلا ما يدعوني إلى النفور منه والازورار عنه[1]" ص (11).

بعد أن ينتهي أمين من عرض موجز لبعض أعمال هايدغر ينهي مقدمته بحكم نتوقف عنده لأهميته؛ فهايدغر شاعر تمام الشعور بفراغٍ روحيٍّ لكنه يتأبَّ التظاهر بارتياحه لذلك الفراغ، ويمضي في سبيله مؤكّداً أن واجب الفيلسوف هو أن يجعل نفسه قادراً على أن يستجيب لنداء الكينونة إذا كان لا بد للكينونة من أن تكشف له عن ذاتها آخر الأمر. على هذا الأساس يحكم أمين على جهد هايدغر بالتأكيد على أن قدراً كبيراً من الإغراب يمكن أن يغتفر لمفكر رزقه الله من سلامة القلب وخلوص القصد ما مكنه من ان يتبين هدفاً ميتافيزيقا يسعى إلى تحقيقه في اطمئنان وإخلاص.

مثلما يتحدث رولان بارت عن لذة النص يحدثنا المفكر الراحل مطاع صفدي، ـ وهو أحد أهم جسور انتقال هايدغر إلى العربية ـ عن لذة الترجمة، وعشق التلقي لهايدغر ويذكر في مقدمته للعدد الرابع مجلة "العرب والفكر العالمي"، خريف 1988، تحت عنوان "الدخول في العشق الأخير" أن النص الهايدغري لايزال يمارس صدمته الدائمة لكل نسق لغوي يترجم إليه. ومن هنا فإن شرَّاح هايدغر قد دخلوا مرحلة التأويل ولم يعودوا يكتفون بشرح النص وترجمته إلى نص أكثر سهولة

[1]- عثمان أمين مقدمة ترجمة دراسة هايدغر الفلسفة والشعر القاهرة 1963.

وأقرب تناولاً. وصدمة النص الهايدغري للنسق اللغوي العربي كبيرة لكنها فاعلة ومنتجة، إذ أن تحديث التفلسف العربي لم يعد جائزاً إلا حين يقترف مغامرات المواجهة والمثاقفة مع متون النص الفلسفي المعاصر. وإذا كانت كتابات هايدغر تأتي في أول سلم الصعوبات لكنها تأتي كذلك في أولويات الفكر الفلسفي الذي يشغل اليوم كبار العقول العالمية[1].

في المضمار نفسه يتساءل فتحي المسكيني في الفقرة الثانية من مقدمة ترجمته كتاب هايدغر "الكينونة والزمان" عما لو كانت لغة هايدغر قابلة للترجمة أصلاً؟ في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل يقر المسكيني: "بأن الترجمة الفلسفية بعامة وترجمة هايدغر بخاصة هي مغامرة. مع نصوصه نحن نعيش "مغامرة الترجمة" بإطلاق. في المغامرة نحن نذهب إلى أرض مجهولة لكن "المجهول هنا ليس هو رغم كل شيء النص، الذي نترجمه، أو الذي نطمع في ترجمته، بل على العكس من ذلك ـ كما يفاجئنا المسكيني ـ إنما هي لغتنا الخاصة. إن مغامرة الترجمة ـ كما يقول ـ هي أن نغامر في صلب لغتنا الخاصة. ذلك لأن الترجمة هي مدعاة إلى تغيير علاقتنا بماهية لغتنا. أي بطريقتنا في الكلام بما هو طريقتنا في الكينونة داخل العالم". لذلك تنطوي الترجمة على قدر كبير من "المباغته" التي من شأنها أن تضع الدازاين الخاص بنا موضع خطر[2] (ص16)، إنه خطر الكينونة، فالمهم عنده أن الترجمة هي نوع من التفسير.

وفي هذا السياق أيضا عنون المسكيني[3]، الذي مثل هايدغر نقطة محورية في كتاباته، في توطئة كتابه التفكير بعد هايدغر، بـ "هايدغر بالعربية أو الترجمة والحرية". يقول: إن "هايدغر بالعربية" عبارة لا تعني أن نعرب مفاهيمه أو مصطلحاته فحسب، بل أيضاً على الخصوص أن نجعله يتكلم لغتنا، بحيث يمكننا أن ندعي دون مشاحة أنه قد فكَّر بعقولنا والتبس بأنفسنا لبعض الوقت، وداخل سياق ما كان لهايدغر الشخص" أن يعرفه". (السابق، ص 9).

ولنتابع ذلك التحليل للتجربة التي عاشها المسكيني مع هايدغر وسعى إلى تأويلها. إنه يبصر صلة، بين الترجمة والحرية. فحين نفكر، نحن نترجم، أي نتملَّك قدرة تفكير كونية ولدت في أفق أمة أخرى ومن ثم نتحرر من غربتنا إزاءها. والترجمة كما أكد هايدغر هي تأويل، ومن هنا علينا بيان كيف كانت قراءاتنا لهايدغر محض تأويلات.

[1]- راجع مقدمة مطاع صفدي للعدد الرابع من مجلة العرب والفكر العالمي خريف 1988.
[2]- فتحي المسكيني مقدمة ترجمة الكينونة والزمان، دار الكتاب الحديث، بيروت 2012 ص 16
[3]- فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، دار جداول، بيروت ص 9.

ثانياً: فهمنا لهايدغر بين التقرير والتأويل

لقد نحونا في تعاملنا مع النص الهايدغري ولغته واصطلاحاته نحوين متلازمين: ويمكنك أن تقول أننا بإزاء ما يطلق عليه عثمان أمين "التعامل الجُوَّاني مع الفيلسوف مقابل التأويل أو التعامل البَرَّاني مع أفكاره. لتوضيح ذلك نقدم في الفقرة التالية نموذجين للتعامل التأويلي مع هايدغر في ثقافتنا العربية الإسلامية لاثنين من المتخصصين في الهيرمينوطيقا هما الفرنسي الراحل هنري كوربان واللبناني المعاصر مشير باسيل عون. وكلاهما انشغل بهايدغر وكتب عنه. لقد انصبت اهتمامات وكتابات الأول على الفكر الإشراقي العرفاني الصوفي الإسلامي، فيما تركزت أعمال الثاني في اللاهوت المسيحي[1] ومن هنا فهما تأويليان متضادان.

كتب عون دراسته بالفرنسية التي نشرت مؤخراً بالعربية تحت عنوان: "هايدغر والفكر العربي[2]" 2015. وهذه دراسة غير بعيدة عما نحن بصدده. ورغم أن العنوان يحمل في أحد ضفتيه الفكر العربي؛ إلا أن هدف المؤلف كما يبدو من تحليلاته هو غير ذلك، فالغاية عنده هي تناول العلاقة بين هايدغر والفكر الاسلامي كما يظهر في مواضع متعددة من عمله. ولقد بدت هذه الدراسة كما لو أنها تقدم قراءة تقف في مقابل قراءة هنري كوربان عن هايدغر في ضيافة الفلاسفة المسلمين.

تطرح قراءة عون؛ قضايا متعددة حول هايدغر والفكر العربي؛ وهو يقارن بين الرؤية الهايدغرية للوجود والرؤية الاسلامية. ومن الغريب أنه يرى أن هايدغر لم يثر في العالم العربي على الإطلاق أي شغف عقلي، كما لم يمارس أي إغواء أيديولوجي، ويرجع السبب في ذلك ـ كما يلاحظ الكاتب ـ إلى أن التعقيد الذي طبع فكره بطابعه الخاص، والراديكالية التي لازمت هذا الفكر، جعلا هايدغر مؤلفاً تصعب إحاطته في حدود ما يستطيع العقل العربي الحالي أن يتفكَّر فيه. وهو حكم في اعتقادي غير صحيح، وتدحضه الدراسة المتأنية للقراءات العربية المختلفة لأعمال هايدغر كما يدحضه عمل عون نفسه حيث يقف في مواجهة لا يصمد أمامها مع قراءة كوربان التأويلية. ولعلّ إحصاءً أوليّاً لترجمات أعمال هايدغر للعربية وما نقل إليها من دراسات حوله وما كتب عن فلسفته يقدم رؤية مغايرة لما ذهب إليه.

[1]- تدور أعمال مشيرعون في مجالات ثلاثة مترابطة هي: اللاهوت المسيحي وكتب فيه ثماني عظات في المعمودية ليوحنا الذهبي الفم، وعلم الأصول اللاهوتية مشير عون، لاهوت التّحرير، والمجال الثاني الحوار الاسلامي المسيحي وكتب فيه: بين المسيحية والاسلام بحث في المفاهيم الاساسية ومقالات لاهوتية في سبيل الحوار، والأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والاسلام. ويأتي المجال الثالث غير بعيد عن هذين المجالين، حيث أصدر كتاب الفسارة (الهيرمينوطيقا) الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي العربي، 2004 وهايدغر والفكر العربي 2015.

[2]- فريد نيمو: كوربان من هايدغر إلى السهروردى ترجمة فريد الزاهى، مجلة نزوى، 2012.

يسعى مشير عون إلى بيان وتأكيد نقاط الاختلاف بين هايدغر والفلسفة العربية. ففي حين أن الفكر العربي فكر لاهوتي تسكنه القضية الإلهية وتخترقه جدلية النقل والعقل ينهض الفكر الهايدغري كفكر أنطولوجي يحركه حصراً السعي إلى كشف حقيقة الكون، ويتمحور حول علاقة الاختلاف والمواجهة التي تربط بين الكون والكائن بموجب الإقبال الخاص بالوجود الأصلي غير الميتافيزيقي. وفيما ترى الأنثروبولوجيا الهايدغرية إلى الإنسان من زاوية العلاقة التي تكونه وتربطه بالعالم (العالمية) وبالزمان (الزمانية) وبالتاريخ (التاريخية) وتدرجه في حركة الكون، فإن الأنثروبولوجيا الدينية الإسلامية تربطه بمشيئة كائن إلهي يقيم خارج العالم والزمن والتاريخ، وخارج الكون في نهاية الأمر. علينا أن نشير حيال هذا التصريح إلى أن هناك الكثير من الدراسات التي تقدم لنا هايدغر لاهوتياً بل إن ذلك ما نجده في كثير من الانتقادات التي وجهت إلى فلسفته.

وإذا كان الفكر العربي المعاصر يبتغي الإفادة من الإسهام الهايدغري، فإن عليه ـ في ما يدعو إليه عون ـ تغيير لغته الدينية، بمعنى أن يخضعها لمقتضيات اختبار غرضية الله، وهو الاختبار القائم رمزياً على تواري الإله الأخير وعلى غياب الإله الإلهي. إذَّاك سيتمكن هذ الفكر عينه من تحرير الوجود التاريخي للعالم العربي من عوائق أيديولوجية (يقصد دينية) عدة تجيز لنفسها، عن غير حق، إرساء مرجَعٍ ثيولوجيٍّ، أحاديٍّ وحصريٍّ(ص84).

بين كوربان وهايدغر

في المقابل نجد تأويل كوربان في "الخيال الخلاّق عند ابن عربي" وفي "مقدمات لمؤلفات شهاب الدين السهروردي" و"تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد "، يبحث في العلاقة بين هايدغر وعرفانيي الإسلام، وهو من شغل فترات طويلة من حياته بالفلسفة الإشراقية إلى درجة أن البعض رأى أنه انطلق إلى دراسة الفلسفة الاشراقية من هايدغر ثم تحول إلى التصوف. لكن كوربان يصحِّح هذا الفهم الخاطئ حين يخبرنا أنه التقي هايدغر في هيدلبرغ في أبريل 1934 ويوليو 1936 بينما كانت أول إصداراته عن السهروردي 1933، 1935 في حقل التداول. أما ترجمته لهايدغر فإنها لم ترَ النور إلا بعد ذلك أي في العام 1938. إلا أن كوربان لا يلبث حتى يؤكد لنا أن ما كان يبحث عنه أو ما وصل إليه بفضل هايدغر هو عين ما كان يبحث عنه وما عثر عليه في الميتافيزيقا الإيرانية الإسلامية.

وانتماء كوربان للظاهريات جعله يؤكد أن التأويل أو الهيرمينوطيقا هو ما يوصلنا إلى المعنى الباطني وراء الملفوظات الظاهرية. ويكشف لنا أنه وجد لدى هايدغر في كتابه عن دون سكوت؛ ما أضاء له الطريق، وهو ما يسميه بـ "النحو التأملي". وقد اكتشف هذا التأويل في العديد من

النصوص الكبرى للفلسفة الصوفية الإسلامية، حيث يفتح كوربان هنا طريقاً جديداً للتفلسف باستخدام أدوات الهيرمينوطيقا في قراءة أعمال الصوفية المسلمين.

يتوقف كوربان عند المعجم الغريب الذي يضعنا هايدغر أمامه، خاصة كلمات من قبيل: Erschliessen، Erschlossenheit الانبثاق؛ وهي المصطلحات التي تعيِّن العمليات التي من خلالها تتكشف صيغ الحضور الإنساني (الدازاين)؛ من قبيل Entdecken أي الاكتشاف، و Verborgen أي الكشف عن المستور. ومن خلال تجربته وجد مقابلات لهذه الكلمات في العربية لدى الشهوديين الكبار في الإسلام. ويعترف في هذا الإطار أنه ربما سيكون من الأعسر عليه ترجمة معجم السهروردي أو ابن عربي أو الملاصدرا الشيرازي وغيرهم لو أنه لم يتدرب على التمارين التي قام بها لترجمة المعجم الألماني غير المشهود الذي نجده لدى هايدغر. هذا ما يؤكد الخدمة المتبادلة التي يمكن أن تسديها معرفة المعجم الصوفي الإسلامي ومعرفة معجم الظاهريات بعضهما لبعض. ذلك هو المفتاح الذي يقدمه لنا كوربان للفتح والكشف. وعلى هذا فإن مصطلح «كشف المحجوب»، الذي هو مسعى الظاهريات الذي يظهِر المعنى الباطن المخفي تحت الظاهر، وخلف الظاهرة، الكشف الذي هو ما يمكِّن من إظهار حقيقة المحجوب[1].

بالرغم من بعض التوافق الذي وجده كوربان بين هايدغر وفلاسفة الإشراق، يظل ثمة اختلاف أساسي. وهنا نجدنا أمام عالمَيْ فهم صادرين عن عالميْ وجود مُختلفين كل الاختلاف. إن الاختلاف الأساس هو ذاك الذي نجم عنه «انتقال» كوربان من هايدغر إلى السهروردي، وهو اختلاف يتعلق باستعمال المفتاح التأويلي؛ الذي وضعه هايدغر بين أيدينا، وهو مفتاح لا يعني الانخراط في فلسفته ونظرته للعالم. فالتأويليات تشتغل انطلاقاً من فعل الحضور الذي توحي به «دا» الدا ـ زاين؛ فمهمتها تكمن في تسليط الأضواء على أن الحضور الإنساني يفهم نفسه ويموضع نفسه، ويحدد «الدا» (الهنا) أي وضعية حضوره، كما يكشف الأفق الذي كان حتى ذلك الوقت محجوباً عنه. وإلى ذلك فإن ميتافيزيقا الإشراقيين، وميتافيزيقا صدرا على وجه الخصوص، سوف تبلغان أوجهما في ميتافيزيقا الحضور عند هايدغر.

دعونا نواصل بيان الهيرمينوطيقا التي وظَّفها كوربان لتوضيح ما يمكن أن يوجد من اتفاق واختلاف وتلاق بين هايدغر وفلاسفة الاسلام. وسوف نعتمد هنا على كوربان نفسه ونتابع تحليلاته، تلك التي يوضحٍ فيها وعبر تأمل تأويلي سمات وخصائص فعل الحضور لدى أهل العرفان ولدى هايدغر

[1]- المصدر السابق الموضوع نفسه.

الفيلسوف. ويرى كوربان أن من المهم أن نحتفظ دائماً لكلمة إشراق بدلالتها الأولى، أي طلوع ومشرق الكوكب، الكوكب في مشرقه. لكن المشرق هنا كما يقول هو مشرق لا ينبغي البحث عنه في خرائطنا الجغرافية، فهو النور الذي يطلع، النورُ السابقُ على كل شيءٍ منزَّلٍ وعلى كلِّ حضورٍ، لأنه هو الذي يكشف عنها، وهو الذي يوجِد الحضور. فإذا كان هايدغر يحدد لنا كيف نحللَ «دا» الدازاين، وفعل الحضور، فهذا لا يعني، أن نفرض حدود الأفق الهايدغري نفسها على فعل الحضور هذا[1].

يبين كوربان أنه إذا كنا قد انسقنا هكذا بعيداً عن الوجود والموجود لدى هايدغر فإن ابن عربي يبقى مُعَلِّمَنا الكبير؛ ذلك أن التجلي الإلهي جوهري، في صور متعددة توافق كل واحد من أولئك الذين لهم ومن أجلهم يتم التجلي. من الناحية الوجودية الأصلية قد نقول بأن الإنسان هو الذي يكشف لنفسه شيئاً (كائناً) كالله. من الناحية اللاهوتية الله هو الذي يتكشف للإنسان. والحكمة التصوفية المرآوية تتجاوز الاختيار الصعب بجعلها الحقيقة التزامنية للطرفين المترابطين ترابطاً لا ينفصم. بيد أن التجاوز في ما يوضح كوربان يعود لابن عربي أكثر منه لهايدغر. وهكذا يعود كوربان للشرق ولفلاسفة وإشراقيي الإسلام ويستضيف هايدغر إلى حضرتهم وهو ما يحتاج إلى ذكر دائم.

رابعاً: إعادة النظر في الفكر الاشراقي والفلسفة العرفانية

من المحاولات والقراءات، تلك التي تتعلق بهايدغر وابن سينا، والتي يسعى فيها صاحبها نادر البزري إلى النظر في أنطولوجيا ابن سينا في سياق الوجود والكينونة وفق نظرة هايدغر النقدية لتاريخ الفلسفة. يعتقد البزري أنّ معالجة الإرث السينوي ّ الأنطُولوجي من المنظار النقديّ لتاريخ الميتافيزيقا، والمستند إلى هايدغر، يمكن أن يكون له مقاربات منهجيّة ومعرفيّة تتفاعل مع المباحث الفلسفيّة التي وُضعت حول تاريخ المذاهب الفكريّة الأوروبيّة في معالجاتها لمسألة الوجود، ومع النظر إلى المفاهيم التي تحيط بالتساؤل الوجوديّ حول الكينونة. النظر إلى هذا الإرث، يستند إلى الدور الفاعل لفلسفة الشيخ الرئيس في تطور النظم المعرفية والمعالجات الفلسفية لمسألة الوجود في سياق تفتح الفكر السكولاستيّ الأوروبيّ وتفاعله النقديّ مع السينويّة وتاريخها (ص 121).

في هذا السياق يأخذ الباحث على هايدغر أن نظرته إلى الأبعاد الأنطولوجية في فكر ابن سينا بقيت منحصرة في إطار الإشارة إلى الدور التدويني الحافظ للإرث الإغريقيّ، مع عدم الإلتفات إلى إدخال تعديلات نقديّة أو متغيرات معرفية تجديدية عليه في سياق تطور الفكر الفلسفي في

[1]- الموضع نفسه.

الحضارة الإسلامية..كذلك فإن فكر هايدغر ـ حسب الباحث ـ قد يفتح بعض المجالات الجديدة للتفكير بقضايا الألوهية عبر السعي للتفكيك النقدي لتاريخ الميتافيزيقا وعلاقتها الوثيقة بالثيولوجيا، وهذا لكونه (أي هايدغر) يتصور بأن فهمنا للألوهية لم يحصل بعد، كوننا في حالة انحدار كبير على المستوى الأنطولوجي والتأملي والفكري. هذه الظاهرة الوجودية لها دلالاتها العميقة بما يخص استفحال أخطار العدمية.

في هذا الصدد يمكن أن نشير إلى محاولة ثانية في حقل المقارنة بين ملا صدرا (1572 – 1640) وهايدغر التي قدمها محمد بيد هند أستاذ الالهيات بجامعة إصفهان؛ الذي يوضح فيها أن معنى "الحقيقة" هو أعمق وأشمل من أن تنحصر في دائرة الألفاظ والقضايا، وأن هذه النقطة الدقيقة قد لفتت انتباه ملاّ صدرا وهايدغر معاً، حيث أكّدا عليها ضمن مباحثهما الوجودية[1].يلاحظ محمد بيدهند أن من غير الممكن أن تتمّ عملية انكشاف الوجود ونيل الحقيقة عن طريق المنطق والعلوم الاكتسابية. إن لغة الشعر (حسب رأي هايدغر)، ولغة العرفان والشهود (حسب ملاّ صدرا) أقدر وأولى ببيان الحقيقة. بعبارة أخرى، إن لغة الحقيقة هي الشعر والعرفان، لا لغة المنطق والاستدلال (ص 83).

في دراسته "بين الكشف والبرهان: ملاحظات في الشعر والفلسفة" يبين الباحث والشاعر محمد علي شمس الدين أنه ليس مستبعداً أن يكون هايدغر قد تأثر بالنص الصوفي الاسلامي في تحليله لشعر هولدرلن Holderlin". هايدغر المؤمن يتماهي في بعض مقولاته في العود إلى الوراء والمحجوب والأرض واللغة كرمز للحقيقة مع مقولات المتصوفة الاسلامية الذين سبقوه "[2]. أما مقصود محمدي في دراسته حول "نظرية أصالة الوجود وشهوده عند صدر المتالهين ومارتن هايدغر"، فيرى أن مقارنة آراء هايدغر في الوجود والماهية مع نظريات صدر المتألهين عملية شائكة صعبة، ذلك أن فلسفة هايدغر ـ فضلاً عن غموضها ورمزيتها ـ هي فلسفة ظاهراتية أو هي بالأحرى منهج بحث، لذا تتعذر مقارنتها بفلسفة صدر المتألهين الماورائية. ولكن يمكن في بحث الأنطولوجيا تشخيص نقاط ممكنة القياس بآراء صدر المتألهين، إذ يقترب هايدغر في تعريفه الوجود المحض والموجودات الخاصة وسماتها ومميزاتها من بعض أفكار الشيرازي، إلى حد ما[3].

عل الخط نفسه، وفي سياق مسعاه لتقديم رؤية عن هايدغر وابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة

[1]- محمد بيد هند: تحليل مفهوم الحقيقة في فكري ملاصدرا وهايدغر. ص 69.
[2]- انظر محمد علي شمس الدين الكشف والبرهان: ملاحظات في الشعر والفلسفة مجلة المحجة العدد الثلاثون ص 163.
[3]- مقصود محمدي: نظرية أصالة الوجود وشهوده عند صدر المتألهين ومارتن هايدغر: في الملاصدرا والفلسفة العالمية المعاصرة. بحوث مؤتمر الملاصدرا (الإيراني ـ العربي جزيرة كيش) مؤسسة التاريخ العربي. بيروت لبنان 2007. ص 263 – 264

يرى المفكر المغربي محمد المصباحي إلى صورتين من صور ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة وهما: صورة العقل في علاقته مع القلب، وصورة الوجود في علاقته مع الوجدان.

وبالنسبة إلى الصورة الأولى يلاحظ أن ابن عربي عندما يستعمل العقل لاستخلاص وإثبات المعارف الجديدة من المقدمات والمبادئ فإنه يركز انتباهه على أعراض الشيء الذاتية، دون اعتبار لباقي أعراضه الأخرى غير الذاتية. هنا قد يلتقي هايدغر مع ابن عربي، وتلك سمة أساسية وثابت بنيوي يتفق فيه الفيلسوف مع الصوفي؛ فهما معاً لم ينتقدا العقل من أجل إصلاحه وتقوية فعاليته، بل انتقداه لغاية أن يستبدلا به إما الفكر المرادف للشعر بالنسبة لهايدغر، أو الذوق والكشف بالنسبة لابن عربي، وهذا الاستبدال ـ كما يوضح المصباحي ـ من شأنه تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية(ص 160).

الصورة الثانية هي صورة الوجود. وهنا ينتقل المصباحي لمسألة نسيان الوجود عند كل من ابن عربي وهايدغر ويرى أن الذي أثار استغراب الصوفي الكبير هو نسيان الإنسان للوجود، وكأن "نسيان الوجود" هو من صميم الطبيعة البشرية. حقاً، لم يطرح الشيخ الأكبر إشكالية النسيان على مستوى تاريخ الفلسفة أو تاريخ الميتافيزيقا، كما سيفعل هايدغر، وإنما على مستوى تاريخ الوجود البشري من حيث هو تاريخ لنسيان الله. بينما يربط هايدغر، نسيان الوجود بالإنسان وبمصير الوجود ذاته. غير أن موضوع ومعنى النسيان الهايدغري في تحليل المصباحي يختلف كثيراً عما كان يؤمه الشيخ الأكبر. فموضوع نسيان الوجود عند الفيلسوف الألماني لم يكن الوجود الإلهي؛ كان موضوعه حقيقة الموجود. لم يكن ينتمي إلى مجال التيولوجيا ولا إلى مجال الأنطو ـ تيولوجيا، وإنما إلى مجال الميتافيزيقا، باعتبارها تاريخاً لاحتجاب الوجود بالموجود.

خامساً: رؤية هايدغرية في الفنون العربية

نصل في هذه الفقرة إلى تطبيقات عدد من الباحثين للمفاهيم الهايدغرية على الإبداعات الأدبية والفنية من شعر ورواية وتصوير، أو ما يمكن أن نسميه القراءة الاستطيقية الهايدغرية انطلاقاً من مفاهيمه حول اللغة وفلسفته في الفن وقراءته لهولدرلن وتحليله للوحة فان غوغ.

مذ كتب زكريا إبراهيم عن نظرية الفن عند هايدغر في "فلسفة الفن في القرن العشرين"، وسعيد توفيق في "الخبرة الجمالية: ومحسن الزراعي في "الاستطيقا والفن على ضوء مباحث فينومينولوجية"، وهي دراسات تتميز بغلبة التنظير الذي يتعقب المسار الفينومينولوجي الهايدغري في تبلور الأفكار الجمالية واتجاهاتها الفنية المختلفة عربياً، والقراءة العربية النقدية تستلهم في

بعض جوانبها قراءة هايدغر للأعمال الفنية وتطبقها على الإبداع العربي. وقد ظهرت بعض كتابات في المجال التطبيقي مثل كتاب محمد الماكري "الشكل والخطاب: مدخل لتحليل ظاهراتي" ودراسة جواد الزيدي "فينومينولوجيا الخطاب البصري: مدخل لظاهراتية الرسم الحديث"، ودراسة عمارة كحلي وقراءتها الفينومينولوجيا للتصوير لدي الفنان الجزائري محمد خدة ".

ويمكننا أن نتابع الجهود العربية خاصة فينومينولوجيا هايدغر وتطبيقها على الفنون العربية لدى كل من سعيد توفيق في "ماهية الشعر عند حسن طلب"، و"عالم الغيطاني: قراءة في دفاتر التدوين"، وكذلك لدى عمارة كحلي في كتابها "الموضوع الجمالي في ضوء المنهج الفينومينولوجي: مقاربة جمالية في نماذج تجريدية عند الفنان محمد خدة". وهذه أعمال تبدو منفصلة عن جهود أخرى قدمت بحثاً عن الصلة بين الجماليات الإسلامية وهايدغر وذلك على نحو ما كتبه شربل داغر حول "الجمالية بين الغياب والحضور بين ابن عربي وهايدغر" التي يتناولها من خلال كتاب الجلال والجمال لابن عربي، وأصل العمل الفني لمارتن هايدغر، وما كتبه فريد الزاهي حول "ابن عربي الصورة والأخرى" مما يدعونا إلى بيان تحليل كُتَّابنا ونُقَّادنا لأعمال إبداعية عربية على ضوء نظرية هايدغر الجمالية.

يؤكد توفيق على أن "ماهية الشعر هي التي تكشف لنا عن ماهية اللغة"، ذلك أن ماهية كلمة الشعر تكمن في أنها تنطق معناها، والشاعر إذن يكون شاعراً حقيقياً حينما ينطق معاني كلماته نطقاً خاصاً، أي بصوت لغوي خاص يبقى ماثلاً في الكلمات نفسها، وحسن طلب هو واحد من تلك القلة القليلة من الشعراء الحقيقيين. هذا ما يمهد به توفيق تحليله في مقدمة كتابه "ماهية الشعر عند حسن طلب" وعلى نحو ما فعل هايدغر في كتابه "على الطريق إلى اللغة". يقرأ توفيق شعر حسن طلب انطلاقاً من تعامل الأخير مع ماهية اللغة "، فحسن طلب يتأمل ماهية اللغة ذاتها من خلال شعره وكأنه يريد بذلك أن يبرهن لنا على أن ماهية اللغة التى تكمن في النطق والإفصاح والقدرة على التسمية إنما تتحقق وتبلغ أعلى صورة ممكنة لها من خلال لغة الشعر[1] "

يدرك توفيق أن هذا التأمل في اللغة بلغ ذروته في شعر حسن طلب، حتى إن الكلمة نفسها لم تعد هي وحدها القادرة على التسمية كما بين لنا هايدغر بل إن الحرف نفسه لا تستطيع لغة الفلسفة أن تكشف عنه وإنما تكشفه لغة الشعر. وذروة هذا التأمل والاستعراض لقدرة الحرف على التسمية يروح يتجلى في ديوانه "آية جيم". (ص24).

ومن الشعر إلى الرؤية يقدم توفيق دراسته التي يستلهم فيها هايدغر في "عالم الغيطاني: قراءات

[1]- سعيد توفيق: ما هية الشعر عند حسن طلب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1991، ص23.

في دفاتر التدوين" قراءة فينومينولوجية في أدب الغيطاني، وهو يبدأ دراسته بمدخل إلى "شِفرات" النص الغيطاني مؤكداً قدرة الأدب على النفاذ إلى ظواهر الوجود العام والوجود الإنساني، كما تتجلى في تجربة الذات التي هي تجربة الأديب معتمداً على كل من: ميرلوبونتي في مقال "الميتافيزيقا والرواية" وهايدغر الذي يؤكد على أن السؤال الأساسي في عالمنا هو سؤال الوجود.

إن النص الظاهري في تدوين "دنا فتدلى" ينصب على القطار. والقطار مرتبط عند الغيطاني بخبرة الكشف، هو أمر واضح من خلال تساؤلات حول القطار، وهي أسئلة مرتبطة بالوعي الزماني (ص 38) عارضاً مقاطع من النص تؤكد قدرة الغيطاني كأديب فينومينولوجي كما يطلق عليه. يقول: "والغيطاني هنا كما في نصوص عديدة يقدم لنا تجسيداً عملياً لتلك الرؤية الفينومينولوجية في سطور قليلة ولكنها تنفذ إلى أدق التفاصيل المرئية واللامرئية[1] فالقطارات في رؤية الغيطاني تعني أيضا الوعي بالزمان. يستشهد توفيق بقول الغيطاني: "للمواقيت مواضعها، وللأماكن مواعيدها، اللحظة تعني مكانا، وانفصام العرى بينهما يؤدي إلى عدم نجهله"، ويعلق على كمّ الفلسفة في هذا القول البليغ الذي نلمس فيه استبصارات خصبة تتعلق بطبيعة الخبرة الإنسانية التي كشفها الفينومينولوجيون. (ص 43).أما في دراسته "ومضات الزمن في نثار المحو" فإنه يناقش: خصوصية التشكيل الفني في هذا التدوين، يقول: "مركزية سؤال الزمان تلح على الغيطاني في أنحاء لا حصر لها، فهي تلح عليه من خلال التساؤل عن الحياة والموت، ومن خلال تأمل نبضات القلب، بل من خلال تأمل أحوال النفس التي تجسد تحولات الزمان، وكيف يكون الوصل والوحدة والهوية في المتحوِّل والمتبدِّل: "ذلك الذي كنتهُ ولم أعد أكونهُ، عدة مرات كنتهُ وتباعدنا، انفصلنا عن بعضنا ماذا يربط كل منهم بذلك الذي أكونهُ الآن، الآن ما الذي يربطني بذلك الذي سأكونه، أي وشائج خفية؟ يعلق توفيق ليس للوجود معنى دون الزمان لهذا كان عنوان عمل هايدغر الخالد هو "الوجود والزمان". ولكن الزمان ذاته ليس له معنى دون الذاكرة، وهذا ما نطالعه في كثير من دفاتر الغيطاني. لقد وجد في عمل الغيطاني كثير من التفلسف الذي يحاول أن يستحضر بقايا الوجود من ثنايا الزمان المنصرم دائما، الصائر أبدا إلى المحو والعدم.

في الدراسة الأخيرة تحت عنوان "الاسم وأصداء الوجود" في "كتاب الران"، فإن أول ما يلاحظه توفيق في هذا التدوين أن البعد الصوفي واضح تماماً ومهيمن على سائر فصول الكتاب، وكأن الغيطاني يستعيد هذا المصدر الخصب السائر في الكثير من أعماله السابقة على دفاتر التدوين.

[1]- سعيد توفيق: عالم الغيطاني: قراءة في دفاتر التنوير، دار العين، القاهرة، ص9.

وهو يحلل الفكرة الرئيسية المهيمنة على هذا العمل، بل كل تدوينات الغيطاني، أي سؤال الوجود والذي يتجلى من خلال تجربة اللغة، وتحديداً من خلال تجربة الكلمة أو الاسم، الاسم الذي يخلق وجوداً. وتوضح لنا قراءة توفيق أنها قراءة هايدغرية، فلهذا الأمر ميراث فلسفي عميق عند هايدغر قبل أن يتعين ويصبح مرئياً عند الغيطاني. فالاسم كما بيّن لنا هايدغر ليس مجرد إشارة تعيِّن شيئاً ما، إنما الأسماء هي الرموز التي نستخدمها في لغة الحياة اليومية والمصطلحات التي نستخدمها في اللغة العلمية(9).

أما عمارة كحلي فهي تناقش الإسهام الظاهراتي في الفن في كتابها: "الموضوع الجمالي في ضوء المنهج الفينومينولوجي: مقاربة جمالية في نماذج تجريدية عند الفنان محمد خدة" موظفة أفكار هايدغر في فلسفة الفن في قراءة إبداعات فن التصوير الجزائري الحديث، وذلك من خلال مدخل يتناول المفاهيم والإجراءات. وتخصص الفصل الأول "الإدراك الجمالي لظاهرة التجريد" لمناقشة ظاهرة التجريد في الفن الجزائري الحديث، واستطيقا الالتزام عند الفنان محمد خدة والاستقبال الجمالي لأعمال خدة والفصل الثاني للتكوين التشكيلي لظاهرة التجريد والثالث خبرة المعنى في أيقون الزيتون؛ البعد التجريبي للطبيعة، سواء التشكيل اللوني، أو البصري أو البعد الاستطيقي والفصل الرابع والأخير ظاهرة الحروفية في التشكيل التجريدي والخاتمة "استطيقا التجريد من منظور فينومينولوجياً الفن"[1].

لقد وجدت كحلي في ترجمة التصورات الفينومينولوجية في قراءة المحتويات البصرية الفنية إمكانية لتحويل الخبرة الفينومينولوجية إلى خبرة جمالية وتبين خطوات عملها على النحو التالي: "لقد اقتفينا في قراءة اللوحة التدرج من الوصف إلى التحليل والتأويل، ولذلك كنا نعاين التمظهر البصري للوحة بعين الهاوي، لا المحترف، إذ قد يفوتنا من الإبصار ما لم نُمكِّنه من التجليّ في المعنى فيفوتنا بذلك حسن تأمله وتأويله" (ص 14).

تذكر الباحثة في هذا الصدد تأملات هايدغر في لوحة زوج الأحذية للرسام فان غوغ وكتابات ميرلوبونتي حول أعمال الرسام بول سيزان لتؤكد إفادة الفن الحديث كثيراً من التأملات الفينومينولوجية وبخاصة الفن التجريدي. فخبرة المعنى التي تتشكل إدراكاً جمالياً لدى المشاهد هي من قبيل سؤال المعنى الذي يحرك كينونة العمل الفني أثناء تلقيه؛ وهو ما يبتغى الوصول إليه كل باحث فينومينولوجي

[1]- عمارة كحلي: الموضوع الجمالي في ضوء المنهج الفينومينولوجي مقاربة جمالية في نماذج تجريدية عند الفنّان محمد خدة - دار ميم للنشر، الجزائر 2013.

(ص 57). فالمدركات الجمالية مهما كان شكلها أو مصدرها فإنها تظل تمنح أفقاً سؤولاً عن معنى لم يمزق بعد حجب الرؤية الفنية حول لوحة زيتية أو غيرها من الأعمال الفنية. فإن حضرت فينومينولوجيا الفن منهجاً وأدوات إجرائية تتوسل بهما قراءة أعمال محمد خدة الفنية فإنه يحضر إلى جانبهما الموضوع الجمالي وأبعاده الفنية والتأويلية (ص 58).

خلاصة وتعقيب

مما سبق نتبين بعض الدلالات من ظاهرة صاحبت قراءتنا لهايدغر مذ تعرفنا عليه حتى يوم الناس هذا. أحيانا نلتقي وهايدغر عندما نكون متوجهين نحو غيره من الفلاسفة كما فعل محمد بن سباع في دراسته ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر مثلاً، فما يلفت النظر في هذا الصدد، صدور بعض الأعمال عن هايدغر عبر الفلاسفة المعاصرين. وتلقي هايدغر عبر نيتشه[1] ففي وقت واحد تقريبا كتبت فوزية ضيف الله "كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهايدغرية "ومحمد أندلسي "المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من خلال نيتشه[2]" والمهم هو صدور بعض هذه الأعمال عن مؤسسات نشر ذات طبيعة استراتيجية سياسية؛ وهو ما فعله المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حيث نشر على سبيل المثال: "ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر" و "هايدغر والفكر العربي [3]". ويكفي أن ترصد ما ترجم لهايدغر وما كتب عنه منذ 2011 حتى تشعر أنه ربما يكون الأكثر حضوراً في فكرنا وثقافتنا المعاصرة.

---

[1]- انظر اعمال الهايدغري الجزائري إسماعيل مهنانة خاصة كتابه الوجود والحداثة: "هايدغر في مناظرة العصر الحديث"، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط 2012 وتحريره كتاب من الكينونة إلى الأثر: "هايدغر في مناظرة عصره"؛ دار ابن النديم للنشر؛ بيروت 2013.

[2]- أصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات عملين عن هايدغر الأول لمحمد بن سباع: "ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر" 2015، والثاني لمشير باسيل عون: "هايدغر والفكر العربي" 2015.

[3]- فوزية ضيف الله: كلمات نتيشه الأساسية ضمن القراءة الهايدغرية، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط 2015 ومحمد أندلسي: "المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هايدغر من خلال نتيشه"، دار التنوير، بيروت 2015. تخبرنا ضيف الله المتميزة في الفقرة التي تحمل عنوانا تتساءل فيه كيف يمكننا أن نقرأ نيتشه اليوم ؟ أن القراءة الفلسفية الوحيدة لنيتشه؛ هي قراءة هايدغر لأنها نفذت إلى أعماق "كلماته الأساسية ". (ص20) وتؤكد ثانية بقولها أن القراءة الهايدغرية هي التي انفردت بتقديم استحداث جذري لقراءتها وتقدم أسباب ذلك وفي مقدمتها غزارة النصوص التي سخرها هايدغر لنيتشه في الفترة (1936 - 1955)، وهي قراءة تبدو محاسبة "للنازية "(ص 27) ولدقتها التأويلية (ص29) ولأن ثمة ضرب من القرابة الفكرية بين نيتشه وهايدغر. ومن هنا تخلص إلى أن قراءتنا للقراءة الهايدغرية لكلمات نيتشه الأساسية، قراءة محيلة على"معضلة تأويلية كبري "(ص30).

مبحث الوجود عند هايدغر

تعليق على بعض أطروحاته في كتاب "الكينونة والزمان"

مازن المطوري[*]

يعرض هذا المقال للباحث العراقي مازن المطوري إلى مبحث الوجود عند مارتن هايدغر، مبيّناً الأركان الأساسية التي يقوم عليها هذا البحث من خلال ما عرف بـ سؤال الوجود".

نشير إلى أن كتاب "الكينونة والزمان" سيكون لدى الباحث المرجع الأساسي لمقالته، وذلك بهدف بيان أبرز الأطروحات الواردة فيه، ومن ثم إجراء بعض التعليقات النقدية عليها.

المحرر

على طريقةِ النقد غيرِ الصّريح اتّهم الفيلسوفُ الألماني مارتن هايدغر (1889-1976م) معاصريه من الفلاسفةِ بنسيان سؤال الوجود (الكينونة)، عندما قرّر أن السؤال المذكور قد ذهب في النسيان، برغم اعترافه بأنَّ العصرَ الذي يعيش فيه يَعتبرُ القبولَ بالميتافيزيقا ضَرباً من التّقدم[1].

لكن هذا النِسيان لسؤال الوجود، والذي قد يكون بفعلِ فاعل، لم يُشكّل حاجِزاً أمام هايدغر في ولوج البحث عن سؤال الكينونة، برغم أن المرء يعفي نفسه عن مشاقّ إشعال معركة عمالقة حولَ الكينونة كما رأى هايدغر، ذلك أن هذا السؤال قد أرهق من قبل أفلاطون (427 - 347 ق. م) وأرسطو (384 - 322 ق.م) لأجل أن يُخرسَ بما هو سؤال مفصّل لمبحث برأسه! لكن ما ظَفر به

*ـ باحث بالفكر الإسلامي ـ أستاذ في الحوزة العلمية ـ العراق.

[1]ـ الكينونة والزمان، مارتن هايدغر: 49، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدّق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2012م.

هذان الفيلسوفان والذي انحفظ حتّى منطق هيغل (1770 - 1831م)، وبرغم المشاقّ العليا للفِكر التي بُذلت حتّى يُنتزع، قد ابتُذِل طَويلاً.

وقرّر هايدغر أن ما تشكّل من مباحث الوجود على أرضِ اليونان، والذي أرهقَ أفلاطون وأرسطو، هو بنفسه في الوقت ذاته الذي يحفّز على سؤال الكينونة، يصادقُ على تفويت ذلك السؤال لِما يُقرّره من أن الكينونة هي التصّور الأعم والأفرغ، ومن ثمَّ فهو يستعصي على محاولات التعرّف عليه. وفضلاً عن ذلك، فإن كلَّ امرئ يستعمله دوماً في حياته، وفي كلّ مرَّة يفهم ماذا يريد به، وهذا بدوره يجعل التفلسف القديم حول الوجود قلقاً.

وحتّى ينطلق هايدغر في عملية فهم سؤال الكينونة يتعرّض لثلاثة أحكام للوجود كمدخل لذلك، وقد تمثّلت تلك الأحكام في: كليّة تصّور الكينونة، تصّور الكينونة غير قابل للتعريف، الكينونة تصّور مفهوم بنفسه.

بداية ذكر أن كلّيّة الكينونة ليست كلّيّة جنسية منطقية، وإنما هي شيء متعالٍ، وهي في الوقت ذاتِه لا تعني غناه عن البيان وأنه الأوضح من كلّ شيء، وإنّما يمثّل تصور الكينونة التصور الأشد إبهاماً، بل إن هذا التصور للكينونة بنفسه غير قابل للتعريف، ومرجع ذلك لكلّيّته القصوى.

ويمضي هايدغر ليقرّر أن تصور الوجود مفهوم بنفسه! وينظّر لذلك بكثرة استعماله في كلّ تلفّظ وسلوك إزاء الكائن الآخر، أو في سلوك الكائن نفسه. ولكن عدم قابلية الكينونة للتعريف كما سلف لا تعفي من السؤال عن معناها، وإنما هي بنفسها تستدعي السؤال عنه استدعاءً.

وبعد توقّف هايدغر عند الأحكام الثلاثة للوجود خلص من دراستها إجمالاً إلى أن سؤال الكينونة بنفسه غامض وبلا وجهة، فضلاً عن فقدان الإجابة عنه، ولأجل ذلك وحتى نعاود بحث مسألة الوجود، لابُدَّ من استئناف طرح سؤال الكينونة، فيشرع في ذلك.

بنية سؤال الوجود

بعد ذلك المدخل المختزل، قرّر هايدغر أن إعادة طرح سؤال الوجود تحتاج إلى شفّافيّة مناسبة لما يمثّله من سؤال أساسي، وقرّر أن كلّ سؤال يشكّل بنفسه بحثاً، وأن للبحث قدوته السابقة التي تتمثّل في البحوث التي تعرّضت للموضوع نفسِه.

إن السؤال عن الوجود ـ كما رأى هايدغرـ هو بحث عارف عن الكينونة وكيفية تحققها، وأن مثل هذا البحث، يمكن أن يصير مبحثاً عندما يكون بحثاً عن التعينّ الكاشف عن الشيء الذي لأجله

انبثق السؤال، ضرورةَ أن كلّ سؤال له مسؤول عنه ومسؤول، وضمن ذلك السؤال الذي يفتح باب بحث معين، ينبغي أن يُعيَّن الموضوعُ المسؤولُ عنه ويُتصَوَّر. أما الغاية المسؤول لأجلها فهي تكمن في صلب المسؤول عنه، باعتبار أن السؤال لم يُقصد لنفسه وإنما لغيره، ما يعني أن هذه الغيرية، أي المسؤول لأجله، كامنة في صلب المسؤول عنه، والسؤال إنما يبلغ غرضه في تحقق المقصود الذي هو المسؤول لأجله.

وفي الوقت الذي يمثّل فيه السؤال عن الكينونة سلوكاً للكائن الذي هو الإنسان، يمثّل كذلك طابعاً خاصاً بالكينونة، والسؤال لا يمكن أن يتحقق بوصفه مجرد تساؤل أو طرح صريح للسؤال، وإنما يمثل طابعاً وجودياً للكائن، والأمر الأهم أن يكون السؤال واضحاً في نفسه من خلال خصائص مقومة له، كما رأى هايدغر.

من كلّ ذلك خلص هايدغر إلى انبغاء طرح السؤال عن معنى الكينونة، فثمة ضرورة في أن تُبيّن مسألة الكينونة بالنظر لما تقدم، ذلك أن سؤال الوجود ينصب على الكينونة وهي التي ينبغي الاشتغال عليها، فهي التي تعين ماذا هو كائن بها، والتي على جهتها يكون الكائن. ولكن كينونة الكائن ليست بحد ذاتها كائناً، والخطوة الفلسفية الأولى التي تكمن في فهم إشكالية الكينونة تتمثّل في ألا نسرد قصّة بالرجوع إلى سلسلة كائنات يعيّن أحدها الآخر.

ورأى أن الإنسان يتحرك بعد فهم محدود للكينونة، فيكون ذلك الفهم منطلقاً للسؤال عن معناها الأعمق وحقيقتها، ولأجل ذلك، وبرغم عدم معرفة الإنسان للكينونة، إلا أنه بمجرد تعرضه لسؤالها فإنه ينطلق من فهمٍ ما لها وإن كان ذلك المستوى من الفهم لا يحدد لنا بشكل واضح مستوى التصور لمعنى الكينونة، وأكثر من ذلك، فإن الإنسان لا يعرف الأفق الذي يجب من خلاله إدراك وتحديد معنى الكينونة.

قرر هايدغر أن هذه الوسطية الفضفاضة للكينونة أمر واقع، وهذا الفهم المضطرب والباهت والمحدود بحدود اللفظ للكينونة، يمثل ظاهرة موجبة تحتاج إلى الإنارة والبحث، وفضلاً عن ذلك فإن هذا اللاتعيّن والفهم المضطرب والباهت يمكن أن يكون متخلّلاً بالنّظريات والآراء التقليديّة حول الكينونة، لما تمثّله من مصادر للفهم السائد في هذا المضمار.

إن سرد قصّة حول الكينونة يصور لنا الكينونة وكأنها ذات طابع كائن ممكن، والحال أنها تتطلب ضرباً خاصاً من البيان والكشف يختلف عن كشف الغطاء عمّا هو كائن بتلك الكينونة! وبسبب ذلك فإن الكينونة التي تمثّل المقصد والمسؤول عنه تتطلب جهازاً خاصاً يصورها، يختلف جوهرياً عن التصورات التي بموجبها يتحقق ويتعيّن الكائن.

وبما أن الكينونة تشكّل صُلب سؤال الوجود، أي أنها المسؤول عنه، وفي ذات الوقت تعني كينونة الكائن، فهذا معناه أن المسؤول هو الكائن عينه، فتضحى إشكالية الكينونة سؤالاً للذات واكتشافاً للذات. وهذا يتطلب وفق هايدغر الظفر بنمط الولوج القويم إلى الكائن وأن يُؤَمَّن ذلك قَبل كلّ شيء.

أما ما هو الكائن الذي يكون متعلق الكينونة؟ فيقرر هايدغر أننا نسمي أموراً شتّى متباينة (كائناً)، فالكائن هو كلّ ما نتكلّم عنه، وما نقصده، والكائن هو أيضاً ما نحن، وكيفما نحن أنفسنا. فالكينونة تتمثّل في أن الشيء يكون وكيف يكون، في الواقع والقيمومة والبقاء والصلاحية والوجود.

من أيّ كائن نبدأ؟

أما من أي كائن ينبغي أن نبدأ لنستخلص معنى الكينونة، وأي كائن هو أوّلي في فهم هذه الكينونة؟ فيرى هايدغر أن سؤال الكينونة إذا كان ينبغي أن يطرح طرحاً صريحاً شفّافاً، فإن بلورة ذلك وفق ما تقدم تتطلب أولاً أن يفسّر كيف يُتلفّت جهة الكينونة، وكيف يفهم معناها ويدركها تصوراً.

ويتطلب ثانياً إبراز نمط الولوج المخصوص إلى هذا الكائن، وثالثاً تهيئة الإمكان لاختبار الكائن النموذجي تخيّراً سديداً.

وهذه الخصائص كُلّها سلوكيات مقومة للسؤال عن الكينونة، وتمثل في الوقت ذاته ضرباً من الكينونة لكائن معين، وهذا الكائن هو نحن السائلون أنفسنا. وهذا يقتضي أن نجعل ذواتنا الكائنة شفافةً في كينونتها، كما وأن طرح مسألة الكينونة بهذا المعنى أي كونه نوع كينونة خاصة بكائن ما، يتعيّن في ماهية السائل بما هو متضمن في سؤال الكينونة، لأنا عرفنا سابقاً أن الكينونة تشمله وتستعمل فيه، إذ أن هذه الذات تمتلك إمكانية كينونة السؤال، وهذا الكائن يصطلح عليه هايدغر اسم (دازاين) الذي معناه: (الموجود هناك). ومن ثمَّ فطرح السؤال الصريح والشفّاف عن معنى الكينونة يتطلب تفسيراً سابقاً مناسباً عن كائن ما (دازاين) بالنظر إلى كينونته ووجوده، فيكون الدازاين في ذات الوقت سائلاً عن معنى الكينونة ومستجوَباً في ذلك السؤال. فالدازاين يمثل نقطة البدء في البحث الفلسفي عند هايدغر. وتشير كلمة هناك في (الموجود هناك) إلى أن الدازاين يتكون جوهرياً من الوجود في العالَم، فضلاً عن دخوله في العالَم.

ويلفت هايدغر إلى أن هذا المعنى، أي كون الدازاين في ذات الوقت سائلاً مستجوَباً، يقود إلى

السقوط في مغامرة الدور، لأن ذلك يتطلب أولاً تعيين الكائن (الدازاين) في كينونته، ثم يراد على أساس ذلك التعين طرح السؤال عن الكينونة لفهما أول مرة! وهذا دور واضح لتوقف فهم الكينونة على كينونة الكائن وكينونة الكائن بنفسها كينونة.

لكن هايدغر يرى أمام إشكالية الدور أن مثل هذه المحاجّات الصورية، كالدور في البرهان، عقيمة على الدوام فهي لا تنفع في فهم الأمر المدروس، ولا تعطينا أي شيء غير إعاقة التوغّل قدماً في حقل البحث!

ويمضي مقرراً أن طرح هذا السؤال في الواقع خالٍ من الدور، ومرجع ذلك إلى أن الكائن أو الدازاين يمكن أن يُعيّن ويُعرف في كينونته من دون أن يستوجب ذلك التوفّر على تصور صريح لمعنى الكينونة مسبقاً. ولو لم يكن الأمر بهذه الشاكلة لما أمكن أن توجد معرفة أنطولوجية ليس لأحد أن يجحد قيامها في الواقع!

ويسترسل هايدغر في الرد على إشكالية الدور فيرى أن الكينونة لا بد أن تكون مفترضة بشكل مسبق في كل أنطولوجيا، ولكن ليس بتصور واضح، وإنما بشكل إلماح غير واضح ينتظر التفصيل. أي بشكل وسطي كما تقدم والذي يتحرك من خلاله الباحث أو المستكشف والذي ينتمي في الوقت ذاته إلى قوام ماهية الدازاين نفسه. وفي مثل هذا الافتراض لا يرد الإشكال الصوري بالدور، فليس في المقام ـ كما قرّر هايدغر ـ إجابة عن سؤال من خلال الاستناد لما يُراد استنتاجه لاحقاً، وإنما هو انطلاق من ذلك الإلماح أو الفهم الوسطي للكينونة والذي يشكل مقوماً لماهية الدازاين ذاته، ومن ثمَّ فلا يوجد إشكال الدور في سؤال الكينونة، وإنما القصة تكمن في مناسبة استرجاعية أو سابقة لافتة للنظر بين المسؤول عنه الذي هو الكينونة، وبين السؤال الذي يمثّل من جهة ضرباً من كينونة كائن ما (الدازاين). وبالتالي فإن تأثر السؤال بمسؤوله ينتمي إلى المعنى الأخص لمسألة الكينونة، فيما المقصود هو المعنى الكلي فيه.

ولكنَّ هذا كُلّه لا يُثبت لنا أوليّة الدازاين، ومن ثمّ فهو بحاجة لإثبات.

الأولية الوجودية لمسألة الكينونة

بناءً على ما تقدم فإن سؤال الكينونة يعتبر سؤالاً متميّزاً، ومن ثمَّ فإن بلورته ومعالجته تتطلب جملة من الاعتبارات الأساسية. على أن ملامح مسألة الكينونة ـ كما يرى هايدغر- لن تظهر إلى النور بشكل كامل إلا في حالة تحديد الكينونة بشكل كافٍ من خلال النظر إلى وظيفتها وغرضها

ودواعيها، ويتطلّب بالتالي معاودة سؤال الكينونة لشرف منبته من جهة، ولافتقاده إلى إجابة معينة من جهة ثانية، بل انعدام طرح كافٍ للسؤال بعامة، ولأجل ذلك فلابد من معرفة الغرض الذي من أجله يطرح هذا السؤال فهل يتمثّل الغرض في مبدئيته وعينيّته أم قصّة تأمل في أعم العموميات؟

يرى هايدغر أن الكينونة قبل كلّ شيء هي كينونة كائن ما، ومن ثمَّ فإن جملة الكائنات يمكن أن تصبح بحسب جهاتها المختلفة حقلاً صالحاً للدراسة، ووظيفة البحث العلمي تتمثّل بدءاً في أن يقوم بإحصاء المجالات العلمية المادية وتثبيتها على نحو ساذج، لتكون مثل هذه التصورات الأساسية الساذجة المتولدة قبل العمليات العلمية الخيوطَ الهادية إلى الفتح العيني، والتقدّم الأصيل للبحث يكمن في ما ينبجس عن هذه المعرفة المتزايدة بالموضوعات وفي الأسئلة التي تطرح في ظل تلك الهيئات الأساسية.

فالحركة الأصيلة في مختلف العلوم تقدم على أساس مراجعة المفاهيم والنماذج الأساسية مراجعة جذرية، ومستوى كل علم يكون بمدى قدرته على احتمال الأزمة في تصوراته ونماذجه الأساسية، وفي ظل مثل هذه الأزمات تهتز العلاقة بين السؤال الذي يبحث بشكل وضعي وبين القضية ذاتها التي يسائلها، ولأجل ذلك تظهر في كلّ يوم نزعات إلى وضع البحث على أسس ونماذج جديدة.

وينظّر هايدغر لذلك بعلم الرياضيات الذي يعتبر العلم الأشد صرامة والأثبت بنية، فإن هذا العلم بات في أزمة أسس، وأن النزاع القائم بين أهل التصور وأهل الحدس إنما ينصب حول الظفر بنمط الولوج الأولي إلى ما يجب أن يكون عليه موضوع الرياضيات، بمعنى أنه راجع إلى افتقاد طرح سؤال الكينونة. وهكذا الحال في الفيزياء والبيولوجيا وعلوم الروح التاريخية واللاهوت، ومن أجل ذلك فإن المفاهيم الأساسية تمثل التعيّنات التي في ضمنها يبلغ المجال المادي الذي يعرضه قاعدة كل المواضيع التي يدرسها أي علم.

على أن البرهنة الصحيحة على تلك المفاهيم الأساسية وتأسيسها، إنما يتحصل من خلال فحص سابق ملائم للمجال المادي ذاته، أي ولوج بحث الكينونة انطلاقاً من منطقة الكائن ذاته، إذ أن مثل هذا البحث السابق والذي يخلق المفاهيم الأساسية، تعبير آخر عن تفسير الكائن من جهة الهيئة الأساسية لكينونته، ولأجل ذلك فهو يقبع في رتبة سابقة لدراسة العلوم الوضعية.

ومثل هذا البحث ليس ممكناً فحسب وإنما هو واقعٌ وأعمال أفلاطون وأرسطو طاليس خير دليل على ذلك.

ولكن ألا يقودنا هذا للاختلاط بعلم المنطق؟ فما فرق هذا التأسيس للعلوم عن تأسيس المنطق؟ ويجيب هايدغر أن ثمة اختلافاً جوهرياً، فالمنطق يعرج من وراء ويفحص عن حالة طارئة لعلم معين من جهة منهجه، أو قل هو ينبثق في مجال معين من الكينونة، ومثل هذا الانبثاق يختلف عن الفحص السابق الملائم للنماذج والأسس لكائن ما، فالمنطق يفتتح البحث في ضمن هيئة الكينونة التي من شأنه ويجعل البنى المظفور بها للعلوم الوضعية متوفراً عليها بوصفها توجيهات شفافة للسؤال.

ويعود هايدغر إلى سؤال الوجود ليقرر أن أخذ الأنطولوجيا بمعناها الواسع دون الاستناد إلى توجهات ونزعات أنطولوجية معينة، محتاج بنفسه إلى خيط هاد. نعم، السؤال الوجودي بالقياس إلى السؤال الأنطيقي الذي هو شأن العلوم الوضعية أكثر أصالة، ولكنه مع ذلك قد يظل ساذجاً إذا تركت مباحثه معنى كينونة الكائن بلا معالجة. ثم خرج بنتيجة من ذلك قائلاً:

بذلك لا تهدف مسألة الكينونة فقط إلى توفير شرط الإمكان القبلي للعلوم التي تتفحّص كائناً بوصفه هذا الكائن أو ذاك والتي هي بذلك تتحرك بعد دائماً ضمن فهم ما للكينونة، وإنما هي تهدف إلى شرط إمكان الأنطولوجيا نفسها التي توجد قبل العلوم الأنطيقية وتؤسس لها. إن كل أنطولوجيا، وإن توفّرت على نسق من المقولات مهما كان ثرياً وثابت الترابط، إنما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافاً عن مقصدها الأخص، إذا هي لم توضِّح قبلاً معنى الكينونة كفاية ولم تتصوّر هذا الإيضاح بوصفه مهمتها الأساسيّة.

ومتى فهم جيداً فإن البحث الأنطولوجي ذاته إنما يعطي لمسألة الكينونة أوليّتها الأنطولوجية، على نحو يتعدّى مجرد إعادة التناول لتراث جليل واستنهاض مُشكلٍ ظلّ إلى الآن غير مكشوف عنه. على أن هذه الأولية العلمية ـ المادية ليست بالأولية الوحيدة[1].

الأولية الكونية لمسألة الكينونة

بدأ هايدغر بإعطاء تعريف للعلم بِأنّه الكل الذي تؤلّفه رابطةٌ تأسيسيّة صحيحة بين قضاياه. وبعد أن أكّد على أن هذا التعريف ليس تاماً ولا يبلغ حقيقة العلم، قرّر أن العلوم باعتبارها سلوك الإنسان لها ضرب من الكينونة التي للإنسان، الذي يحدّه هايدغر بوصفه دازاين.

ويتميّز هذا الدازاين عن أي كائن آخر بشيء ينبغي أن يكون ملحوظاً وسابقاً لكل التحليلات اللاحقة التي ترفع النقاب عنه، فضلاً عن ميزة البحث العلمي.

---

[1]ـ الكينونة والزمان: 62.

أما طبيعة ذلك الامتياز؟ فيرى هايدغر أن الدازاين يتميّز من ناحية أنطيقية (كونية) بكينونته نفسها، فلوجوده علاقة بكينونته نفسها، أي أن الدازاين يفهم نفسه بأي طريق كان وأي وسيلة ضمن إطار كينونته، فكينونته مفتوحة لذاته، على أن نفس هذا الفهم نفسه لكينونته يمثل وجوداً خاصاً وكينونة خاصة للدازاين، فتميز الدازاين الأنطيقي وأوليته تكمن في أنه يكون على نحو وجودي، وامتلاكُ سؤال الكينونة نفسُه دليل على أن الدازاين يمتلك بعد فهماً ما للكينونة، ثم نصّ قائلاً:

إن الكينونة ذاتها، التي إزاءها يمكن للدازاين أن يسلك بشكل أو بآخر ويسلك دوماً بأي وجه اتّفق، نحن نسمّيها الوجود. ومن أجل أن تعيين ماهية هذا الكائن لا يمكن أن يتم بالإخبار عن مائيّة [كذا] مادية، وأن ماهيته إنما تكمن على الأرجح في أن عليه في كل مرة أن يكون كينونته بوصفها الكينونة التي تخصّه، فإن لفظة دازاين هي التي اختيرت بوصفها عبارة كينونة محضة من أجل تخصيص هذا الكائن[1].

فالإنسان أو الدازاين بفهم ذاته انطلاقاً من وجوده ومن إمكان وجوده. ومثل هذه الإمكانات إما أن الدازاين قد اختارها بنفسه أو أنه قد وقع فيها أو نشأ عليها منذ أوّل أمره، فالوجود سواء كان اغتناماً أم تفويتاً فهو لا يحسم في كل مرة إلا من قبل الدازاين نفسه، فبواسطة فعل الوجود نفسه تصفّى مسألة الوجود، وفهم الدازاين لذاته في مثل هذه الحالة فهم وجودي، إن مسألة الوجود هي شأن أنطيقي للدازاين، فلا يحتاج بذلك إلى الشفّافيّة النظرية التي هي من شأن البنية الأنطولوجية للوجود. أما السؤال عن هذه البنية فإنما يقصد إلى إيضاح ما به يتقوّم الوجود، ونحن نطلق على ترابط هذه البنى اسم الوجودانية. فإن طابع الفهم الذي يميّز تحليليتها ليس وجودياً بل وجوداني، وإن هذه المهمة المتعلّقة بتحليلية وجودانية للدازاين إنما هي بالنظر إلى إمكانها وضرورتها مرتسمَة سلفاً في الهيئة الأنطيقية للدازاين[2].

ويمضي هايدغر قدماً ليقرر أن الوجود في الوقت الذي يعينّ الدازاين، إلا أن التحليل الأنطولوجي لهذا الكائن (الدازاين)، يحتاج كذلك وفي كلّ مرّة إلى إلقاء لمحة سابقة على الوجدانية، أي على هيئة كينونة الكائن الذي يوجد، والتي تكمن في فكرة الكينونة بعامة، مما يعني أن إنجاز سؤال حول الكينونة العامة ينجز في ذات الوقت تحليل الدازاين، ثم قرّر قائلاً: إنما العلوم طرائق كينونة خاصة للدازاين، بها يسلك أيضاً إزاء الكائن الذي ليس يحتاج هو ذاته لأن يكون. والحال أن الدازاين إنما

[1]ـ الكينونة والزمان: 64.
[2]ـ الكينونة والزمان: 64- 65.

هو شأنه من حيث الماهية أن يكون في عالم ما. بذلك فإن فهم الكينونة الذي ينتمي للدازاين يمسّ على نحو لا يقلّ أصليّة فهمَ شيء من قبيل العالَم وفهمَ كينونة الكائن الذي هو مولوج إليه داخل العالَم. إن الأنطولوجيات التي تتخذ الكائن الذي طابع كينونته ليس من جنس الدازاين مبحثاً لها، هي تبعاً لذلك مؤسسة ومدفوع إليها ضمن البنية الأنطيقية للدازاين، التي تنطوي على تعيّنٍ ما من الفهم للكينونة، سابق على ما هو أنطولوجي[1].

وهذا يوصلنا إلى ضرورة البحث بداية عن الأنطولوجيا الأساسية التي منها تصدر كل الأخريات في صلب التحليلية الوجدانية للدازاين.

يخلص هايدغر من ذلك كلّه إلى أن الدازاين يمتلك أولية على كل كائن آخر، وأول مصاديق تلك الأولية هي الأنطيقية، أي تعيّن الكائن ضمن كينونته بواسطة الوجود. والثاني هو الأنطولوجية، بمعنى أن الدازاين وانطلاقاً من تعيّن الوجود الذي من شأنه، هو في ذات نفسه أنطولوجي. وفوق ذلك كلّه فإن للدازاين ومن شأنه أن يكون له فهم لكينونة كلّ كائنٍ ليس من جنسه، ويمثّل هذا الفهم أولية ثالثة، وهي أولية أنطيقية أنطولوجية.

وبذلك يجيب هايدغر عن السؤال الذي طرحه آنفاً، بمعنى أن الدازاين هو الذي ينبغي أن يُساءل على الصعيد الأنطولوجي قبل كلّ كائنٍ آخر، فالسؤال الوجودي ينطلق قبل كلّ شيء من وجود الدازاين نفسه، فإن التحليلية الوجدانية إنما هي من جهتها متجذّرة في آخر المطاف على نحو وجودي، وذلك يعني على نحو أنطيقي أنه فقط عندما يؤخذ التسآل الفلسفي الباحث هو ذاته مأخذاً وجودياً بوصفه إمكان الكينونة الذي من شأن الدازاين الذي يوجد في كلّ مرّة، إنما تتوفّر إمكانية الكشف عن وجودانية الوجود ومن ثمة إمكانية النهوض بإشكالية أنطولوجية عامة مؤسسة كفاية. بذلك فإن الأسبقية الأنطيقية لمسألة الكينونة قد أصبحت هي أيضاً بيّنة[2].

وبعد أن قرر هايدغر الأولية الأنطيقية الأنطولوجية للدازاين، استشهد بنص لأرسطو طاليس للتدليل على أن هذه الأولية قد تُفُطِّن لها بشكل مبكّر، قال أرسطو: إن النفس من وجهٍ هي الموجودات نفسها، ذلك أن جميع الكائنات إما محسوسة وإما معقولة، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد، كما أن الإحساس والمحسوس شيء واحد[3].

---

[1]ـ الكينونة والزمان: 65.

[2]ـ الكينونة والزمان: 66.

[3]ـ كتاب النفس، أرسطو طاليس: 119، الكتاب الثالث، 8، 431 ب 20، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1949.

فأرسطو في هذا النص يُرجعنا إلى أُطروحة بارميندس (501 - 450 ق. م) الأنطولوجية، تلك الأطروحة التي استأنفها في ما بعد توما الأكويني (1225 - 1274م) ضمن مهمّة استنباط المتعاليات، التي تخرج عن كل تعيّن ممكن للكائن من جهة الواقع والجنس، وعن كلّ ضرب خاص بالكائن والذي ينسب لكل شيء مهما كانت كينونته، وإنما يكون استنباطها بالاعتماد على كائن يتفق في طبيعة كينونته مع كلّ كائن، وهذا الكائن يتمثّل في النفس.

في خاتمة المطاف يرى هايدغر مستنتجاً أن الدازاين إنما ينكشف بوصفه الكائن الذي ينبغي مسبقاً الاشتغال عليه من ناحية أنطولوجية كفاية، إذا أردنا للسؤال الوجودي أن يكون شفّافاً، وفضلاً عن ذلك فإن التحليل الأنطولوجي للدازاين هو الذي يشكّل الأنطولوجيا الأساسية التي ينطلق منها، فالدازاين يقوم بالتالي مقام الكائن الذي ينبغي مبدئياً السؤال عن كينونته، ويكون في الوقت ذاته السؤال موجهاً له نفسه، فهو السائل والمستجوَب.

وأخيراً:

هذا إجمال لسؤال الوجود عند هايدغر، والوقوف التفصيلي لنقده في أصوله ومختلف زواياه يحتاج إلى فرصة أوسع من هذا المقال الموجز، ولكن ذلك لا يعفي عن تسجيل ملاحظات أساسية:

الأولى: لقد ركن هايدغر إلى الفصل بين الوجود والموجود، وهو يدرك جيداً أن مثل هذا التمييز هو من المستحيل، إذ ليس باستطاعة الموجود أن يقترب من الوجود دون أن يحترق فيه، ولا باستطاعة الوجود أن يقترب من الموجود دون أن يتعين به وتتلاشى عموميته، ومن ثمّ فكيف يمكن إيجاد جسر بينهما؟ إن الموجود إنما يتحقق بوصفه موجوداً بالوجود، فالوجود هو الذي يمنح الدازاين التحقق الوجودي الواقعي.

نعم؛ إن هايدغر أكد على أن هذا الفصل راجع لوجود الموجود الإنساني المتميّز، ولكن السؤال الأساس ينصب حول الفارق الوجودي بين وجود الإنسان ووجود بقية الموجودات من الناحية الوجودية الأنطولوجية؟ وهل يمكن إثبات أن الموجودات الأخرى لا تتمتع بما يتمتع به الإنسان من خصائص وجودية وفق الفصل الهايدغري؟

وفي الواقع لا توجد أولوية للبدء من الإنسان في سؤال الكينونة والوجود، إذ مجرد تمتع الإنسان ببعض الخصائص والظواهر التي تميّزه عن غيره من الكائنات، لا تجعله متميّزاً عنها

أنطولوجياً ومن حيثية وجودية، فالإنسان وغيره من الموجودات هي التي تشكل الواقع الذي هو الوجود، فالوجود ليس شيئاً وراء وجود الإنسان ووجود غيره من الموجودات، ومن ثمّ فالتمييز بين الوجود والموجود ليس إلا تمييزاً راجعاً لطرائق التعبير اللغوي فحسب.

أجل؛ ثمة تلاعب كبير بالألفاظ، وقد حشا هايدغر سؤال الوجود بجمل غرثى ليست بالحبلى لتلد، ولا تثمر غير ضياع القارئ في تشويش لفظي، فضلاً عن اصطلاحاته الغريبة التي اخترعها، وصارت، كما ينقل لنا بوشنسكي، علةً للتندّر على فلسفته من قبل الوضعيين المنطقيين[1].

الثانية: إن هايدغر وبعد أن فصل بين الوجود والموجود عاد ليقرّر أن الوجود هو الذي يجعل الموجود موجوداً، ولكن إن (موجوداً) ليس صفة للموجود، أي أن الموجود تحقق كوجود، وليس كموجود، فهو صفة للوجود، وحينئذ لا تصمد مفاصلة هايدغر، وذلك أن الموجود هو بنفسه وجود حقيقي ناجز وفعلي طبقاً لتصوره.

الثالثة: لقد أراد هايدغر أن يتخذ من الوجود الإنساني نافذة يطلُّ من خلالها على الوجود، وهذا بنفسه يحتاج إلى التوقّف مليّاً لإثبات جدوائية اتخاذ مثل هذا المنهج الذاتي النفسي في فهم الوجود والتأسيس للأنطولوجيا أو اكتشافها كما أراد هايدغر. ذلك أن الارتحال لعالَم الذات لدراسة الوجود والكشف عنه يسمح بورود المصادرات الشخصية إلى ميدان البحث دون ضابطة وحدود، فضلاً عن افتقاد مثل هذا المنهج لقابلية التحقق من الصدق بصورة موضوعية.

إن الموقف الطبيعي للكائن الإنساني يتناقض مع هذه النزعة الذاتية، فالموقف الطبيعي للإنسان يجد حقيقة الاشتراك في واقع الوجود، وأن حقانية الوجود تكسب شرعيتها من حقانية هذه الحقيقة المشتركة، أما النزعة الهايدغرية الذاتية والاستدارة النفسية، فتريد دراسة الوجود من خلال حياة الوجود الفرد، واستبدال النزعة الشاملة في تفسير الوجود بنزعة ذاتية فردانية، ثم اسباغ الحقانية عليه!

وفضلاً عن ذلك، فظواهر من قبيل الضمير والذنب والخوف والندم، هل يمكن أن ينالها الإنسان ويفهمها فهماً واضحاً ذاتياً؟ إن هذه المسألة ليست من الوضوح بمكان.

---

[1]ـ الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي: 218، ترجمة: عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة 165، 1992م.

وهذه النقطة بالتحديد جعلت محرّر الموسوعة الفلسفية الإنجليزية المختصرة ينصّ قائلاً: وينتظر المرء عبثاً طيلة قراءته (للوجود والزمان) أن يجد ما يلقي ضوءاً كافياً على هذه النقطة، وحين ينتهي الكتاب ذو العنوان الفرعي (النصف الأول) يتوقّع المرء حلاً لهذه المشكلة في (الجزء الثاني)، وهذا الجزء لم يظهر إطلاقاً[1].

الرابعة: بشأن معالجة هايدغر لإشكالية الدّور، فقد رأى أن مثل هذه المحاجّات الصورية عقيمة على الدوام. وفي الواقع هذا الجواب يعود بنا إلى نظرية المعرفة، فليست القصّة صوريةً بحتة كما افترض هايدغر، وذلك أننا في كلّ معرفة واستنتاج معرفي، لا يمكن أن نجعل مطلوبَ الفَهم مقدمة في فهم نفسه! فمثل ذلك يوقعنا في التناقض الواضح، وإشكالية التناقض ليست إشكالية صورية.

[1]ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة: 520 - 525، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية: د. زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت.

هل تأثّر هايدغر بالشيرازي.. وكيف؟

ضرورة العثور على الحلقة الضائعة

نديمة عيتاني[*]

تبحث هذه المقالة في إشكالية تأثر مارتن هايدغر فيلسوف الوجودية الحديثة، بصدر الدين الشيرازي فيلسوف الحكمة الوجودية المتعالية. ولأجل هذا المقصد أسست الباحثة عملها على محورية كتاب المفكر والمؤرخ الألماني ماكس هورتن الذي صدر تحت عنوان: «أنظومة الفلسفة عند الشيرازي» في العام (1913). وتسأل عما إذا كان هايدغر استلهم إصطلاحيته الفلسفية عن الوجود ههنا (الدازاين Dasein) مستفيداً من قراءته لمبحث أصالة الوجود عند الشيرازي؟..

نشير إلى أن هايدغر كان معاصراً لهورتن وقارئاً له على غالب الظن، ومن هنا تبدأ فَرضَية هذه المقالة.

المحرر

هل تأثر هايدغر باصطلاحية الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في مبحث الوجود والكينونة.. وهل كان كتاب الباحث الإلماني ماكس هورتن « أنظومة الفلسفة عند الشيرازي Das philosophische system von shirazi الصادر عام 1913، الحلقة الضائعة التي تكشف عن تأثر هايدغر بالفيلسوف الإسلامي ؟

تبين الدراسة اللغوية ـ المقارنة (الفيلولوجية) أنَّ ثمة تشابهاً يبلغ حد التطابق بين مصطلحات

---

*- باحثة في الفلسفة ـ لبنان.

هايدغر في مؤلفة «الوجود والزمان» كالدازاين Dasein (الكائن ههنا ـ الآن) ومصطلحات الشيرازي كالوجود العيني المتحقق في ههنا الوجود في كتاب «المشاعر» أو الوجود المتحقق في ههنا الوجود في كتاب (الأسفار الأربعة).

فهل اطلع هايدغر على اصطلاحية الشيرازي في كتاب ماكس هورتن[1] بالالمانية؟.

يبيّن هورتن في كتابه المشار إليه العناصر المميزة في البناء المعرفي لفلسفة الوجود عن الشيرازي. كما يظهر فراده.. الأطروحات التي قدمها في مجال الحكمة المتعالية ومقولة أصالة الوجود واعتبارية الماهية. في فصل بعنوان الوجود واللاوجود sein und nichtsein أو الوجود والعدم، يطرح ماكس هورتن إشكالية الوجود عند الشيرازي القائلة بأن الوجود حقيقة عينية (ذاتية)، تتعين بالوجود عينه، في ههنا ـ الوجود. والوجود عند الشيرازي، والحال هذه هو الوجود، الذي تقع عليه الوطأة بفعل الكون (كان أو فعل الكينونة ـ عن هايدغر) وهذا التمييز بين الوجود والكينونة الذي نظّر له هايدغر، دشنه، قبلاً، الشيرازي، في التفريق بين الوجود والموجود الذي يقع عليه اسم الإشارة هنا،ههنا (الوجود، ههنا) وهو الذي سماه هايدغر الدازاين Dasein (الوجود، ههنا) وهنا يبلغ تأثر هايدغر بالشيرازي حد التطابق[2].

قد يختلف الشيرازي عن هايدغر، في أولوية البُعد الميتافيزيقي على (الأُنطولوجي) عند الأول عن البُعد الظواهري (الأُنطيقي) عد الثاني، وهذا أمر لا يضير ريادة الشيرازي في مبحث الوجود والكينونة، نظراً للفارق الزماني بين الفيلسوف (كان الشيرازي معاصراً لديكارت في القرن السادس عشر، بينما توفي هايدغر في سبيعنيات القرن العشرين) ولم يكن التطور الفلسفي والعلمي في عصر الشيرازي قد توصل إلى ما وصلت إليه الفينمنولوجيا الظواهرية مع إدموند هوسرل، التي بنى عليها الفلاسفة الوجوديون نظرياتهم في الوجود والكينونة. غير أن القطيعة الإبستمولوجية (وإن لم يعرف الشيرازي باشلار[3]) قد قامت على التمييز بين الوجود ـ العيني (الكينونة) والوجود العام، الجوهري، والماهوي، وقد نقلت هذه القطيعة مفهوم "الذاتية" إلى ذرى وصدى فلسفية حديثة قامت عليها وجودية هايدغر وسارتر، وميرلوبونتي في الفلسفة الحديثة. وفرضيتنا تقول بأن هايدغر قد تأثر يالشيرازي في هذا المجال.

[1]ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار **Karl. J. Turbner** أما الطبعة الحديثة فهي عن دار **Biblio life** وقد حافظت الدار الجديدة على تاريخ الكتاب القديم (1913).

[2]-انظر: **Max Horten, Das philosophische system von**

[3]- **Schirazi. Ed.Biblio Lifem Strassburg,1913, p.p12.**

ولو نحن قرأنا الأطروحات الأساسية لمنظومة الحكمة المتعالية لوجدنا الكثير مما فيها متطابقاً مع فكر مارتن هايدغر، وما طرحه هايدغر في إشكالية الوجود والزمان، متماهياً مع اصطلاحية الشيرازي، في إطار فلسفته العامة.

يُعد صدر الدين محمد بن براهيم الشيرازي القوامي، الملقب بالملاّ صدرا أو « صدر المتألهين» (توفي عام 1050هـ * 1645م) مؤسساً للفلسفة الوجودية الإسلامية الحديثة، وهي فلسفة تقوم على فكرة أصالة الوجود، مقابل فكرة أصالة الماهية، من الوجهة الميتافيزيقية، وعلى فكرة الحركة الجوهرية، من الوجهة الطبيعية (الفيزيقية) أو الفيزيائية.

برزت فلسفة الحكمة المتعالية، كمدرسة فلسفية مستقلة، مقابل المدرسة المشائية (فلاسفة الإسلام من الكندي حتى ابن رشد) وحكمة الإشراق (السهروردي) وصوفية ابن عربي وفي مقابل الخط الأشعري (الغزالي) والحنبلية الجديدة (ابن تيمية) التي رفضت الفلسفة والمنطق بالكلية، كخطاب («تهافت الفلاسفة» (الغزالي) و«الرد على المنطقيين» و«نقض المنطق» عند (ابن تيمية). جاءت فلسفة الشيرازي في الحكمة المتعالية ـ من الوجهة التحقيقية ـ لتؤكد استمرارية الفلسفة في المشرق بعد أفولها في المغرب، في العصر الحديث.

والفلسفة ـ عند الشيرازي ـ في تعريفها، هي استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني. أو نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية[1].

موضوعية العلم الإلهي

تقوم الفلسفة الإلهية عند الشيرازي على موضوعية العلم الإلهي (الميتافيزيقي) بناء على مبدإ «أولوية الوجود على الماهية»، ومبدإ أصالة الوجود. فالوجود برأيه لا سبب له، وهو أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه، ووجود الجوهر، المتقدم على العرض، في وحدة الجوهر والعرض في ههنا الوجود الآني.

ـ للوجود حقيقية عينية، هي خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء ـ بل من كل شيء ـ بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولى بكونه أبيضَ مما ليس ببياض ويعرض له البياض.

[1]ـ صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة. تحقيق وتعليق الملاّ هادي السبزواري.دار المحجة البيضاء، الطبعة الاولى 1432هـ 2011م (4 أجزاء).

ـ الحقائق الوجودية هويات بسيطة، ليس لها معنىً جنسيٌ (الجنس) ولا نوعيٌ (النوع) ولا كليٌّ مطلقاً، بل الوجودات هويات عينية ومتشخصة بذواتها، من غير أن توصف بالجنسية، والنوعية والكلية.

وفي ردوده على التشكيكات بمبدإ أصالة الوجود العيني رأى الشيرازي أن الواجب لذاته ـ بعكس نظرية الواجب والممكن السينوية ـ هو واجب من جميع جهاته، وبالتالي لا يمكن أن يكون الواجب لذاته متعيناً ومتعلقاً بغيره.

ـ واجب الوجود واحد لا بمعنى أن نوعه منحصر في شخصه، وإنما وجوده هو غير وجوده في مرتبة وجوده. وفي هذا تتلاقى فلسفة الشيرازي مع الفلسفة الشخصانية، باعتبار الشخص هو الفرد، جمعية العقل والروح والجسد في وحدة الشخص (الإنسان الكامل)، وهو الشخص ـ الكائن في علاقة الكينونة الكبرى (الحق مقابل الخلق). هو ذا الفرق بين الإنية الوجودية الرحمانية والأنانية الوجودية، الرافضة لوجود الآخر، وللبعد الإلهي للإنسان، في علاقة الكائن بالكينونة.

يطرح الشيرازي في فلسفته للحركة الجوهرية مبدأ الحدوث الدائم (سيلان الوجود)، وهذه الفكرة تتلاقى مع فكرة هيراقليطس (جدلية السيرورة والصيروة) وفكرة المعتزلة ـ وابن رشد ـ في الحدوث الدائم ـ وكذلك برغسون في الديمومة. ومفاد نظرية الحدوث الدائم، أو الخلق المستمر أن أفعال الله قديمة ـ متجددة متتابعة، متلاحقة، آخرها لاحق لأولها وأولها سابق لآخرها، وهو ما تسميه نظرية الكوانطا الحديثة الحركة التموُّجية، وبهذا لا يعود الوجود مشروطاً بالعدم، والعدم بالوجود، وإنما بالجدلية الديالكتيكية.

والوجود هو الوجود عينه، الموجود بذاته، وهو الوجود الذي تقع عليه الوطأة بفعل الكون «كان» واسم الكون (الموجود) والفارسية «هست»، وهو الوجود العيني المتحقق في ههنا الوجود.

تتميز هذه الأطروحة بالتأكيد على الواقعية في الفكر الفلسفي، المتمثلة في مباحث الوجود، القديمة والحديثة.

وهي تؤكد ريادة الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإسلامية والوجودية الحديثة، وفي العلاقة بين فلسفة الوجود عند الشيرازي ومباحث الوجود في الفلسفة الكلاسيكية القديمة والحديثة؟

أما الفرضيات التي انطلقنا منها فندرجها بالنقاط التالية:

1- تجاوز الشيرازي النظريات السابقة (السينوية، والرشدية والتومائية) التي تقدم الذهني على العيني والكلي على الجزئي، والماهية على الوجود.

2- تقدم على معاصره ديكارت في مسألة الكوجيتو فبدلاً من أولوية الفكر على الوجود (أنا أفكر إذن أنا موجود) طرح الشيرازي مبدأ الإنية بإعتبارها إنية موجودة « أنا موجود إذن أنا أفكر».

3- وبما أن الإنية هي الذاتية المفكرة فإن الشيرازي يكون قد سبق كيركجارد في مسألة الذاتية التراجيدية، (وفي إكتشاف مفهوم الذات والذاتية).

بين (الدازاين) وها هنا الوجود

وهنا نصل إلى مقصد مقالتنا في جدلية التلاقي والتناظر بين هايدغر والشيرازي.

لا ريب أن لمصطلح هايدغر في «الوجود والزمان» (الدازاين) (الكائن ههنا ـ الآن) أساساً في مصطلح الشيرازي ههنا ـ الوجود (كتاب المشاعر) أو الوجود العيني المتحقق في ههنا الوجود (الأسفار الأربعة).

لقد حدد الشيرازي الوجود بالعدم، في أولوية الوجود بالعلاقة مع العدم Nichtsein (كعنصر من عناصر الوجود) بالمقارنة مع سارتر. وهكذا يتلاقى مفهوم الحركة الجوهرية مع مفهوم الديمومة الزمكانية عند برغسون. ولكن يبقى السؤال النقدي، في مقارنة وجودية هايدغر مع مفهوم الوجود عند الشيرازي:

هل تأثر هايدغر بإصطلاحية صدر الدين الشيرازي من خلال كتاب ماكس هورتن «أنظومة الفلسفة عند الشيرازي»؟

في مبحث أصالة الوجود: يقول الشيرازي في المشعر الثالث (في تحقيق الوجود عيناً أن الوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة) وعليه شواهد عدة.

أ ـ إن حقيقة كل شيء وجوده الذي يترتب عليه آثاره وأحكامه وهو حقيقة كل حقيقة.

ب ـ المفهومات التي لها أفراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحققة أو ذات حقيقة أن مفهوماتها صادقة على شيء، صدقاً بالذات ضرورياً.

ج ـ إن مفهوم الحقيقة أو الوجود ـ الذي هو بديهي التصور ـ يصدق عليه أنه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً، إذْ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملاً أولياً غير متعارف.

د- إن الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية.

هـ - الوجود موجود بذاته لا بغيره[1]

ـ الوجود والعدم: لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء، في بيان الملازمة بين الوجود والماهية. وبيانه أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود، فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر.

ـ إن موجودية الأشياء بانتسابها إلى واجب الوجود كلام لا تحصيل فيه، لأن الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حيث يتَصفون بها لأجل انتسابهم إلى شخص واحد واتصافها بالوجود ليس إلا نفس وجودها[2].

ويرى الشيرازي أن نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود. وكل موجود واجب بالذات، إذ لا معنى لواجب الوجود إلا ما يكون وجوداً ضرورياً، وثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ (الشيرازي، كتاب المشاعر، المشعر الرابع، في دفع شكوك أوردت على عينية الوجود ص 68-69).

- الوجود ههنا: هو الوجود الذي تقع عليه الوطأة بكلمة «هست» الفارسية أو «هذا الوجود، ههناً».

أصول الفلسفة الوجودية اليونانية

تعود إشكالية الوجود في الحكمة ما قبل ـ السقراطية (بارمنيدس ـ جورجياس ـ هيراقليطس) في مبحث الوجود التسلسلي (جورجياس) والوجود الموجود (بارمنيدس) والوجود المتحرك (هيراقليطس).

الوجود بالنسبة إلى جورجياس، هو الوجود المتسلسل وبما أنه ثمة وجود للوجود، فلا وجود، إذا هو الوجود المشروط بالعدم.

والوجود عند بارمينيدس هو الموجود، وهو وجود واحد، وثابت، «مبدأ ثبوتية الوجود».

والوجود عند هيراقليطس هو الوجود المقترن بالحركة، الديالكتيكية، الكمية، والكيفية (السيرورة والصيرورة) هو الوجود الديناميكي (النسبي والاحتمالي بالمعنى الحديث للكلمة).

[1]ـ (كتاب المشاعر ص 60 – 63).

[2]ـ المصدر نفسه ـ ص63.

تبيّن المقارنة النقدية بين الفلسفة الوجودية عند الشيرازي والفلاسفة المسلمين الكندي (الأيس والليس) الفارابي (نظرية العقول العشرة) وابن سينا (الواجب والممكن) أن المسلك البحثي عند الشيرازي قام على الوسطية، وبنى نظرية المعرفة على الجمع ما بين الحكمة والعرفان، بمنأى عن الاعتقاد العامي والفقهي، القائم على التقليد، والاعتبار الصوفي القائم على المعرفة الدينية والإشراق، وطريقة الكلام والمجادلة، كما خالف الاتجاه الفلسفي (المشائي) القائم على « البحث البحث» في معرفة « حقيقة الحقائق» وآثر طريقة الفلسفة الإلهية والحكمة المتعالية.

أما الفكرة الوجودية الريادية فتظهر عند الفيلسوف الشيرازي في مبحث أصالة الوجود فالوجود عند الشيرازي هو الوجود عينه، والماهية متحدة بالوجود ـ بمنأى عن فكرة الوجود بالفعل والوجود بالقوة الأرسطية ـ وهي، أي الماهية، ليست معروضة له، كما هو الأمر عند المشائين، ولا عارضة له، كما هي عند المتصوفة، ونقيض الوجود عنده هو العدم لا المعدوم (اللاموجود) كما هو الأمر في نظرية الواجب والممكن السينيوية.

بين فلسفة الشيرازي والفلسفة الحديثة

من كيركجارد إلى سارتر: تطور مفهوم الوجود والكينونة بدءاً من اكتشاف مفهوم الذاتية عند كيركجارد ومعارضته للذاتية الهيغلية، مروراً بالكانطية المحدثة التي أكدت على مفهوم العينية والآنية، مروراً بمفهوم الشخص؛ فمقابل الهيغلية ونظامها الكلي الشمولي، أكدت الفلسفات النقدية ـ الجديدة، على الحقائق الممكنة في التاريخ والعالم، وعلى قاعدة المعارضة للموضوعية الشمولية أكدت على "الذاتية"، وعلى "الكائن الشخصاني" بصفته الزمكانية (الزمنية ـ المكانية) وعلى أولية الوجود على الفكرة والفردي على العمومي.

ويعد إدموند هوسرل بمنهجه الظواهري العلمي الجسر الذي قامت عليه الوجودية الحديثة، وجودية هايدغر وسارتر وظواهريته (الفينومينولوجية)، انطلاقاً من مؤلفات هوسرل (تأملات ديكارتية أو مدخل إلى الفينومينولوجيا).

وتصل الوجودية، كعلم للكينونة، بذاتها، مع هايدغر إلى ذروة منهجية، من خلال ربط مفهوم الكينونة بمفهوم الدازاين «الكائن ـ الموجود ههنا»، وهي النظرية التي تبحث في الوجود كموجود كائن في زمانية الوجود العالمي».

إن مقارنة آراء هايدغر في الوجود والماهيّة، مع نظريات الشيرازي، تبين أن فلسفة الأول كانت فلسفة ظاهراتية بينما فلسفة الثاني (صدر الدين الشيرازي) ميتافيزيقية.

والحق أننا نجد في البحث الأنطولوجي تشخيص نقاط ممكنة القياس بآراء الشيرازي، إذ يقترب هايدغر في تعريفه الوجود المحض، والوجودات الخاصة وسماتها ومميزاتها من بعض أفكار الشيرازي: الوجود كأرضية مشتركة لكل الأشياء والوجود الذي لا يمكن تصوره والنظر اليه من زاوية تقع خارجه، كما يتعذر استنتاجه من قاعدة أو مبدإ، أو إرجاعه إلى مبدإ.

غير أن هايدغر يرى أن الظواهر، وحدها، ممكنة المعرفة، بينما يذهب الشيرازي إلى إمكانية معرفة حقيقة الوجود وظهوره في الماهيات الأولى.

وتبيان ذلك أن الشيرازي في المشعر السابع يربط المجعول بالذات بالجاعل والمفيض بإعتباره علة الوجود. ويرفض مبدأ المجعول بالذات، على المذهب الرواقي، كما يرفض مبدأ الموجود بما هو موجود، أو الصادر بالذات، والمجعول بنفسه في كل ما له جاعل. ويرى أن وجود المعلول متقوّم بوجود علته، تقوّم النقص بالتمام، والضعف بالقوة، والإمكان بالوجوب؛ والمجعول بالحقيقة هو الوجود، وهو من فعل الله (ورحمتي وسعت كل شيء) «الأعراف الآية 156».

أما مفهوم الوجود عند هايدغر فهو أقرب إلى الكينونة (sein) منه إلى مفهوم الوجود existenz. والكينونة عند هايدغر هي الدازاين، الكائن ـ ههنا، وهو سؤال ذو طبيعة أُنطيقية ontique أولاً، لا أُنطولوجية ontologique، أي كينونة محضة، ظواهرية، غير مجعولة، ولا مخلوقة: وبناء على ذلك نجد أن تصور هايدغر للكينونة يقوم على ما يلي:

-1 إن الكينونة هي التصور الأكثر كلية «إن فهماً ما للكينونة متضمن في كل ما يدركه المرء من الكائن».

-2 إن تصور الكينونة إنما هو غير قابل للتعريف، وهذا يستنتجه المرء من كليته القصوى.

-3 إن الكينونة هي تصور المفهوم ـ بنفسه، في كل معرفة وتلفظ وسلوك إزاء الكائن، وفي كل سلوك ـ إزاء ـ الذات ـ بلا زيادة وذلك يعني ألا نعين الكائن من حيث هو كائن ضمن مصدره بالرجوع إلى كائن آخر[1].

أما سارتر فيعالج في كتابيه «الوجود والعدم» و«الوجودية فلسفة إنسانية» مسألة الوجود الظواهري وعلاقة الوجودية بالحرية، وأولوية الوجود على الفكر بإعتبارها أُس وأساس الوجودية الإنسانية؟

[1]ـ (كتاب هايدغر الكينونة والزمان) (مارتن هايدغر « الكينونة والزمان» ترجمة د. فتحي المسكيني ـ دار الكتاب الجديد ـ بيروت 2012 ص 49 ـ 56.

وفي مقارنة مفهوم الوجودية بين سارتر والشيرازي نجد سارتر يحدد إشكالية كتابه ـ في العنوان نفسه «الوجود والعدم» ـ بأنه بحث في الأنطولوجيا الظواهرية، ومفهومه للوجود الظواهري هو بمعنى الكينونة ـ لذاتها L'être en soi وهو وجود الأشياء والعالم، ووجود الظاهرة في ملاء الوجود[1]

الحركة الجوهرية ونظرية الكوانطا

ثمة بُعد آخر لريادة الشيرازي الفيلسوف هي في مقالة ومقولة الحركة الجوهرية التي تعود في أصولها إلى العالم الإسلامي جابر بن حيان (مبدأ الدُربة: «في الأشياء كلها وجود لكل الأشياء» وهي المعادل وَالأساس للنظرية الهيراقليطية ـ الإسلامية الذي قامت عليها نظرية الكوانطا الاحتمالية الحديثة، في مجال العلوم المختصة باللامتناهيات في الصغر والحركة البراونية (التموجية) حيث نجد المادة عبارة عن حزمة من الطاقة، مما يؤكد على البعد الدينامي للطاقة وليس مجرد الفعل الحركي القائم على الفعل ورد الفعل كما هو الحال في الفيزياء النيوتونية.

وتبين المقارنة بين الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ومفهوم الديمومة عند برغسون من جهة فيزيائية ـ فلسفية وجودية (كتابا "التطور الخالق"، و"الفكر والمتحرك"، عند برغسون) مفهوماً تتشابه فيه مقولة الحركة الجوهرية بمقولة الديمومة Durée أي الحركة الجوهرية القائمة على جدلية السيرورة الكمية، والصيرورة النوعية، في الحركة الفيزيائية، اللامتناهية في الصغر، على الصعيد الميكروي (المادة الصغرى) والماكروي (المادة الكبرى) مادة الذرات الكهرومغنطيسية (البروتون والنيوترون) ومشتقاتها في الحالة الأولى، ومنطق المادة الطبيعية في الحالة الثانية. وهنا يتلاقى مفهوم الحركة الجوهرية عند الشيرازي بمفهوم الديمومة الزمكانية عند برغسون.

تؤكد الوقائع ريادة الشيرازي في فلسفة الوجود الإسلامية، والفلسفة الحديثة، مع إظهار التقارب ما بين فلسفة الشيرازي والفلسفة الوجودية ـ الروحانية (كيركغارد، الفلسفة الشخصانية) وكذلك إظهار التقارب والتوارد بين فلسفة الشيرازي الطبيعية في الحركة الجوهرية ونظرية هنري برغسون في الديمومة، من جهة، ونظرية الكوانطا الفيزيائية من جهة أخرى.

ومقارنة مفهوم أولوية الوجود على الفكر بالمقارنة مع ديكارت (أنا أفكر إذن أنا موجود ـ أنا موجود إذن أنا أفكر) ومقارنة مفهوم الحكمة المتعالية مع مفهوم العقل المحض (المتعالي الترانسندنتالي عند كانط).

---

[1]ـ (جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الإنطولوجيا الظاهراتية دار الآداب بيروت 1966 ت: عبد الرحمن بدوي).

وأخيراً نقد فلسفة الشيرازي بالمقارنة مع هايدغر: الفرق بين الوجودية الظواهرية والوجودية الميتاقيزيقية.

وتظهر المقارنة بين مصطلحات الشيرازي، بالمقارنة مع اصطلاحية هايدغر، الوجود ـ ههنا ـ والدازاين (الوجود ههنا ـ الآن أو الآنية أن هايدغر لابد، قد اطلع على كتاب ماكس هورتن «الأنظومة الفلسفية عند الشيرازي» وتأثر بها في صياغة مفاهيمه الوجودية حول الكائن والكينونة، والزمان الوجودي، المشروط بالعدم.

المصادر والمراجع

1. أفلاطون: المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داوود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت د.ت.
2. أرسطو: ما بعد الطبيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.
3. ابن سينا: الشفاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975
4. الفارابي: كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات) المطبعة الكاثولوكية، بيروت 1974.
5. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي؛ بيروت 1982.
6. عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة 1945.
7. هنري بوانكاريه: قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت 1982.
8. جان بول سارتر: الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الأداب، بيروت 1966.
9. طراد حمادة: أوائل المقالات في الصدرائية الجديدة، دار المحجة البيضاء، 2008.
10. أطروحة الدكتور طراد حمادة: الله والعالم والنفس عند صدر الدين الشيرازي – السوربون، باريس، 1993.
11. صدر الدين الشيرازي، "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة "منشورات مصطفوي، قم، د.ت.
12. صدر الدين الشيرازي، كتاب المشاعر، أنستيتيو إيران، فرنسا، تحقيق هنري كوربان.
13. عبد السلام عبد العالي، هايدغر ضد هيغل (التراث والإختلاف)، الناشر: المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، المغرب، ودار التنوير للطباعة والنشر بيروت 1985.

14. يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف بمصر 1964.

15. يوسف كرم الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية 1966.

16. إدمون هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة د. فتحي أنقزو، المنظمة العربية للترجمة، 2007.

17. إدمون هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية الفينومينولوجيا، الترنسندنتالية، ترجمة اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة 2008.

18. مارتن هايدغر ـ الكينونة والزمان، ترجمة د. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت 2013.

19. Max Horten. Das Philosophisch system von shirazi,

ED.Biblio life ،1913.

20. Kierkegaard. l'existence. P.U.F 1967 PARIS.

21. J.P. Sartre L'être et le Neant، Gallimard 1943.

22. J.P. Sartre l'existentialisme est un humanisme ,Negel,Paris 1970.

23. Henri Bergson, la pensée et le mouvant P.U.F ed. Paris،1950.

24. Henri Bergson l'évolution créatrice, P.U.F,Paris ,1983

هايدغر ناقداً نيتشه

إرادة القوّة وميتافيزيقا الذاتية

آلان دي بينوا Alain de BENOIST[*]

ابتداء من سنة 1936، قدّم مارتن هايدغر قراءة مُكثّفة لعمل نيتشه. وبحسب كاتب المقال المفكر الفرنسي آلان دي بينوا فإن الطريقة التي يُحلّل بها هايدغر فلسفة نيتشه[1] تمُثّل مرحلة أساسية من فكره الخاصّ رغم أن استنتاجاته تبدو مُحيّرة من الوهلة الأولى. فهو يرى إلى أن الارتجاج النيتشي هو النتيجة البعيدة للارتجاج الأفلاطوني ثم الديكارتي. ويشير إلى أن نيتشه «قريب للغاية من ديكارت في ما يخصّ الجزء الأساسي من فلسفته» ويذهب إلى حدّ وصْفه بأنه «أكثر الأفلاطونيين تفلّتاً».

أما كيف تمكّن هايدغر من القيام بمثل هذا التشخيص، فهذا ما يسعى دي بينوا إلى تبيينه وشرحه في مقالته هذه.

المحرر

بإعلان «موت الله» ورفْض «العالم فوق المحسوس» لصالح العالم المحسوس الذي أُعلِن رسْمياً أنه وحده الحقيقي، بدا نيتشه وكأنه يُهاجم مجال الأفكار الأفلاطونية ويُعلن عدم وجود

---

*ـ مفكر فرنسي.

ـ العنوان الأصلي للمقال:

Heidegger، critique de Nietzsche، volonté de puissance et métaphysique de la subjectivité

ـ المصدر: نقلاً عن الموقع الخاص لكاتبه

s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/heidegger_critique_de_nietzsche.pdf

ـ ترجمة: عماد أيوب.

1- جُمعت الدروس التي ألقاها هايدغر حول نيتشه بين عامي 1936 و1937، ثم بين عامي 1939 و1941، في كتاب بعنوان (نيتشه) مَن جزئين (Nietzsche, 2 vol., Gallimard, 1951). يجب أن نُضيف إليها الدراسة التي جاءت بعنوان (كلمة نيتشه "مات الله") التي شكّلت أساساً لعدّة مؤتمرات عُقدَت سنة 1943 وجُمعت في كتاب (طرق لا تؤدّي إلى أي مكان Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1962, pp. 253- 322. انظر أيضاً: "مَن هو زرادشت نيتشه؟". (Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?) في (دراسات ومؤتمرات Essais et conferences, Gallimard, 1958 et 1980, pp 116 - 147 (نصّ المؤتمر الذي عُقِد سنة 1953 وجرى تناوله بشكل تفصيلي في جزء بعنوان: (Was heibt denken? Tübingen 1954, pp. 1947-et 61 - 78).

ـ مُحاضرة أُلقِيت في 26 تشرين الثاني 2000 في روما خلال مؤتمر دولي بعنوان «نيتشه أبعد من الغرب» نظّمته الجمعية الثقافية «اتّجاه 66 Route 66».

عوالم خَفيّة. (حتى لو لم تكن صرخة «مات الله» صرخة مُلحد وإنما الملاحظة الجليّة للموت الطارئ والقديم ـ وحتى صرخة مُتّسمة بالندم، تشجب هؤلاء المؤمنين باعتبارهم «مُلحدين» حقيقيين عُبِّرَ عن إيمانهم بطريقة لا ينتج عنها إلا موت الله). في الواقع، إن نيتشه مُعجب بنفسه صراحةً لأنه قام بـ«قلْب» الفكر الأفلاطوني. وهو يعني بذلك أنه قَلَبَ مصطلحات إشكاليته. لكن ألا يُوازي هذا القلْب (umkehrung) التجاوز (Überwindung)؟ ألا يمكن تفسيره بشكل أدقّ كاكتمال (Vollendung)؟ بعبارة أخرى، إن وصْف العالم المحسوس كـ«عالم حقيقي»، والعالم ما فوق المحسوس كوهم زائف، ألا يكفي هذا للخروج من الأفلاطونية؟ ويُضيف جان بوفريه Jean Beaufret «ألا يستجيب القلبُ النيتشوي للأفلاطونية بدوره، في الأفلاطونية، لشيء ما خاصّ بالأفلاطونية التي أصبحت أكثر وضوحاً في ضوء عملية قلْبها؟» [1].

لقد شدّد هايدغر مراراً على أن مُعارضة شيء ما تعني حتْماً مشاركة هذا الشيء نفسه في ما نُعارضه. سيُؤكّد إذن أن «القلْب» الأفلاطوني الذي يقوم به نيتشه يمتاز بشكل رئيس بالحفاظ على ترسيمات مفهومية أو إلهامات جوهرية خاصّة بما يُريد «قلبه» وهذا ما سيقوده إلى التأكيد على أن نيتشه يبقى في النهاية في «الموقع الميتافيزيقي الأساسي»، الذي يُعرّفه هايدغر بأنه «الطريقة التي يعتمدها ذلك الذي يطرح السؤال المَبدئي كي يبقى هو نفسه مُندمجاً بالبنية غير المُطوّرة للسؤال المَبدئي»[2].

أما عن كيفية إجراء برهنته؟ فذلك سيكون بشكل أساسي انطلاقاً من تفكير نقدي حول مفهوم القيمة.

يحتلّ هذا المفهوم عند نيتشه مكانة بالغة الأهمّية. ويُعدّ عنصراً أساسياً في نقده ومشروعه على السّواء. كتب نيتشه: ماذا تعني العدمية؟ ـ أن القيم العليا [die obersten werte] تفقد قيمتها» (La volonté de puissance الفقرة 2). إن العدمية ناجمة عن التغلّب التدريجي لبعض القيم التي يعتبرها نيتشه الأكثر دناءةً (أو زيْفاً) على قيم أخرى كانت الأكثر سُمُوّاً (أو الأكثر أصالةً). بتعبير أدقّ، يعتقد نيتشه أن الإنسان يُسقط تدريجياً ثم يُبلور في مجال وجوده الخاصّ قيماً مُستعارة أصلياً من العالم الخفِيّ arrière-monde. في التحليل الأخير، ارتكز «تخفيض القيم» على العدول عن قيم العالم المحسوس باسم مثل أعلى ما ورائي (أو فوق العالم المادّي) الذي ليس سوى

[1]- Jean Beaufret، Dialogue avec Heidegger، vol. 2، Philosophie moderne, Minuit، 1973، p. 195.

[2]- Martin Heidegger، Nietzsche، op. cit. vol. 1، p. 353.

خدعة وبريق مُوهِم للعالم المحسوس، ما يعني أن العدمية تصدر عن ثَنوية dualism العالمين التي ألهمت الفلسفة الغربية منذ أفلاطون. ولما كانت العدمية مطروحةً كحدث أساسي في التاريخ الغربي، يقرأ نيتشه إذن هذا التاريخ بوصفه تاريخ التخفيض البطيء لـ «القيم العليا»، وإن نقطة النهاية للعدمية هي أنه لا شيء له قيمة وأن ليس هناك شيء ذو قيمة. من ناحية أخرى، يعتبر نيتشه أن إرادة القوة هي «مبدأ التأسيس الجديد للقيم». وإن العنوان الفرعي لكتابه مُعبّر: «بحث في قلب القيم كافّة». فانطلاقاً من مفهوم القيمة يفهم نيتشه صعود العدمية وإمكانية تجاوزها: ارتكزت العدمية على تخفيض بعض القيم؛ ومن أجل مُواجهتها يجب تأسيس قيم جديدة.

على العكس، يُنكر هايدغر بقوة فكرة أن دور الفلسفة الخاصّ يقوم على التفكير بـ «ما له قيمة»، واستطراداً، على تحديد مقياس للقيم. بالطبع ليست كل القيم متعادلة بنظر هايدغر. هنا أيضاً، يستوحي بالأحرى من الفلسفة الإغريقية الغربية أصلاً عن مفهوم القيمة كما نفهمها اليوم، الفلسفة التي فهمت فكر الكينونة كـ «بزوغ لعالم الاختلاف»، ومجال الكينونة كمجال للاختيار بين الأفضل والأسوإ انطلاقاً من «الكافي». وقد كتب جان بوفريه Jean Beaufret أن «الاختيار إيثاراً هو المهمّة النقدية أساساً لفكر الكينونة [...] إن فكرة الاختيار تُشكل جوهر اللوغوس Logos الذي لا يقوم على جمْع الكلّ بلا تنظيم، بل على عدم الاحتفاظ بما انتخبه في مُصنّفه»[1].

إن أولية «القيمة» بالمعنى الحديث للكلمة مُشتقّة من الأولية الأفلاطونية للـ « أغاثون» (Agathon)، أي الخير بذاته، الخير المجرّد. إن هذا الخير المقطوع من أي تعيين ملموس هو ما يُعيّن نوعيّة الكينونة ونوعية عالم الأفكار في الوقت نفسه. إن القول بأن العالم فوق المحسوس محكوم بالخير يعني برأي أفلاطون أن عالم الأفكار هو نفسه محكوم بفكرة، فكرة «أغاثون»، المطروحة بوصفها الفكرة الأولى، أي القيمة بامتياز. ينتج من ذلك أن حقيقة الكينونة، الحقيقة الضعيفة تماماً، لا تُساوي شيئاً بذاتها ـ كما كان الحال عند فلاسفة ما قبل سقراط الذين يعتبرون أن الحقيقة الكافية نفسها بنفسها لم تكن بحاجة أبداً إلى أن تكون مكفولة مما هو أرفع منها ـ ، وإنما فقط باعتبارها تُجسّد أو تُعبّر عن الـ «أغاثون» الذي ترتبط به. «هكذا يفتتح أفلاطون، تحت اسم الفلسفة، إخضاع الحقيقة»[2]. إن التاريخ الفلسفي لمفهوم القيمة سيكون تاريخ إخضاع الحقيقة.

كل قيمة تتماهى مُذ ذاك مع وجهة نظر. وكل قيمة يطرحها هدف ما، ونظرة على ما قرّرنا أنه ذو

[1]- Jean Beaufret،op. cit.،pp. 184185-

[2]- Ibid.،p. 196.

قيمة. إن هذا التعريف الحديث لـ «القيمة» يظهر على نحو أكمل لدى ديكارت الذي يُمكّن ممارسة الفلسفة من بلوغ أوجها في تعيين «القيمة الصحيحة» للخيرات التي لا ترتبط إلا بنا، وهذا انطلاقاً من مصدر وحيد للتعيين هو «الأنا المفُكّر» (Ego cogitans). ثمة نتيجتان رئيسيتان لذلك.

الأولى هي ظهور صورة جديدة للحقيقة. مع ديكارت، الحقيقة ليست الانكشاف aléthèia القديم لدى الإغريق القدامى، ولا حتى «المطابقة» adaequatio التي شفى المعُلّقون القدماء غُلّتهم منها («الحقيقة هي تطابق الأشياء والعقل»). من المطابقة البسيطة تتحوّل الحقيقة إلى «يقين» ـ «الحقيقة» verum تتحول إلى «يقين» certum ـ مُنصّبة نفسها «بوصفها أمان الوجود»[1]. لا يتساءل ديكارت بشأن الكينونة (Être)، وإنما فقط بشأن الكائن (Etant) الذي يمكن أن يعرض نفسه في بُعد اليقين. وهذا يعني أنه لا يهتمّ إلا بالمعرفة القابلة لِأن تطرح نفسها كمعرفة للذات. ولا يمكن أن تحدث من دونها أي معرفة أخرى، حيث طرح أرسطو، مثلاً، أن كل معرفة هي أولاً معرفة شيء آخر، وأنه على هذا النحو يمكن لِماهية الحقيقة الاقتراب. لليقين الذي يُزوّدنا به الإيمان في ما يخصّ الأمور الغائبة (التي سمّاها توما الأكويني «Absentibus») يستجيب يقين الـ «intuitis mentis» الذي سيحلّ محلّ السلطة الإلهية.

يؤكّد ديكارت أن تأويل الحقيقة كيقين يتأتّى من وجود الذات المفُكِّرة التي تمتحن نفسها. لكن هايدغر يُبيّن في الواقع عكس ذلك: إن طرح وجود الذات كحقيقة أولى أكيدة يقود إلى فهْم كل حقيقة كيقين.

النتيجة الثانية للتأكيد الحديث لأولية القيمة هي انبجاس ما يُسمّيه هايدغر «ميتافيزيقا الذات». فـ «الأنا» le moi تتحوّل مع ديكارت إلى «ذات» ـ أو لِنقل ذلك بلغة هايدغر، إن الإنسان «بوصفه موضوعاً subjectum يتنظّم ويُوفّر الأمان لنفسه مُراعياً استقراره في جملة الكائن[2] (Etant). مع ديكارت، الذات هي التي يصبح علمها التفكّري، أي العلم بذاتها، معيار الحقيقة. هذا يعني بتعبير هايدغر أن «الإنسان هو العلّة الخَفِيّة لأي عملية استحضار للكائن وحقيقته [...] مما يعني أن كل كائن غير إنساني يصبح موضوعاً لهذه الذات[3].

لكن هذا الانزياح الذي نراه يتسلّل باتّجاه تصوّر ذاتي محض للحقيقة يعني أن ثمة دوراً أساسياً يعود إلى القرار وبالتالي إلى الإرادة. ويُفيد الكوجيتو الديكارتي «أنا أُفكّر إذاً أنا موجود» أنني أوجَد ما دُمْتُ أُفكّر، وأن كينونتي يُعيّنها هذا التمثيل الذي أُكوّنه لذاتي، لكنه يُفيد أيضاً أن طريقتي في

[1]- Martin Heidegger،Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 20.

[2]- Ibid.،p. 23.

[3]- Ibid.،p. 136.

تمثيل الأشياء تبتّ أيضاً في حضورها أو حضور ما تَحويه في ذاتها. إذا اعتُبر في بادئ الأمر أكيداً ما تعتبره الذات بطريقة مُدركة كما هو، فإن الذات تُقرّر طرحه من حيث هو والذي سيُنظر إليه على أنه أكيد. مُذ ذاك، لن تعود الحقيقة تُدرَك أو تُراد. إن اليقين الديكارتي هو إذن قبل كل شيء مسألة إرادة: إن الحكم نفسه يُؤوّل ضمن أفق الإرادة وكتصديق للإرادة. كَتَبَ جان بوفريه أن «المعرفة نفسها للحقيقة كما يتطلّبها التثمين الصحيح للقِيم تُصبح بدورها موضوع تقويم يعتمد من ناحيته، بشكل أساسي، على قابلية الإرادة لمواجهة المواقف التي تتورّط فيها»[1].

بعد ذلك يُلقي هايدغر نظرةً على المُكوّنين الأساسيين لفلسفة نيتشه: إرادة القوة والعودة الأبدية. إن هايدغر، وهو يُواجه التأويل الذي اقترحه ألفريد بوملير[2] (Alfred Bäumler) سنة 1931، والذي تبعاً له يبلغ الفكر النيتشوي أوجه في موضوع إرادة القوة، في حين تُصبح عقيدة العودة الأبدية عنده «بدون نتائج كبرى»، يجتهد في إظهار أن هاتين المضمونيتين thematiques هما في الحقيقة غير قابلتين للانفصال.

ثم إن كونهما غير قابلتين للانفصال يَظهر جَليّاً عند نيتشه. فعلى سبيل المثال، عندما يكتب هذه الجملة المُوحية: «أن يُرسّخ في الصيرورة طابع الكينونة ـ هذه هي إرادة القوة العليا». أو كذلك عندما يُعلن أن إرادة القوة هي قوة محدودة ليس بوسع تطورها إلا أن يكون لا مُتناهياً، لكن هذا التطور «لا يمكن أن يُفكّرَ فيه إلا على نحو دوري»[3]. في كتاب (هكذت تكلّم زرادشت) يُعبرّ موضوع إرادة القوة بالطبع عن صورة «الإنسان الأعلى» (surhomme). إن الإنسان الأعلى والعودة الأبدية هما أُسّا تعليم زرادشت. يُشدّد هايدغر على أن هاتين العقيدتين لا يمكن أن تنفصلا لأن كلاً منهما «يدعو الآخر كي يستجيب له»[4]. إن العودة الأبدية تعني الإنسان الأعلى، كما أن الإنسان الأعلى يتضمّن عقيدة العودة: «يحدث التعليمان ويُشكّلان دائرة. يستجيب التعليم من خلال حركته الدائرية لِما يوجَد في الدائرة التي، من حيث هي عودة أبدية للمُتطابق، تُشكّل كينونة الكائن، أي ما هو في الصيرورة دائم»[5].

لكن ما هي إرادة القوة؟ يُعلن نيتشه: «حيث وجدتُ الحياة، وجدتُ إرادة القوة». وأيضاً: «إن

[1]- Op. cit.،p. 189.

[2]- Alfred Bòumler،Nietzsche. Der Philosoph und Politiker،Reclam،Leipzig 1931.

[3]- Friedrich Nietzsche،Le crépuscule des idoles،XII،2e partie،§ 77.

[4]-Martin Heidegger،Essais et conférences،op. cit.،p. 137

[5]- Ibid.،p. 139.

ما يُريده الإنسان، ما يُريده أي جزء صغير من الجسم الحيّ، إنما هو مزيد من قوة»[1]. بالتالي، تبدو إرادة القوة خاصّية للحياة ـ بل إن مِيزتها أمر بالغ الخطورة. لكن هايدغر يُقاوم بقوة كل تأويل «بيولوجاني» (biologisante) لوجهات نظر نيتشه. بالتأكيد يُشدّد نيتشه على «الحياة» لكن لا في منظور «بيولوجي»، إذ يكتب هايدغر «عندما يفهم نيتشه الكائن في جملته وقبل كل شيء الكينونة من حيث هي «حياة»، [...] فهو لا يُفكّر بيولوجياً البتة، وإنما يُؤسّس ميتافيزيقاً هذه الصورة البيولوجية في الظاهر للعالم»[2]. طارحاً إرادة القوة كماهية الحياة، يريد نيتشه القول أن إرادة القوة تُشكّل المِيزة الأساس لكل كائن، وأنها ماهية كل كائن. ويُضيف نيتشه أن إرادة القوة هي «الماهية الأكثر حميميةً للكينونة»[3]. في نهاية المطاف، الكينونة عينها تُصبح إرادة القوة.

لكن هايدغر يُلاحظ أنه «لم يعد هناك من شيء يمكن للإرادة أن تتعيّن به»[4]. لذلك من المشروع تأويل الإرادة كإرادة تُؤكّد نفسها، أي إرادة الإرادة. ألا يقول نيتشه نفسُه عن الإرادة أنها «تُريد بالأحرى تملّك العدم بدلاً من لا شيء»[5] ؟ ومن ناحية أخرى، تتقابل الكلمتان ـ «إرادة» و«قوة» ـ في عبارة (إرادة القوة) إلى حدّ تطابق مدلوليهما، فبالنسبة لنيتشه ليست القوة إلا ماهية الإرادة، بينما تَؤول كل إرادة إلى إرادة ـ كينونة ـ أكثر. يقول هايدغر «إن إرادة القوة هي ماهية القوة. إن ماهية القوة ـ ولا البتّة مجرّد كمّ (quantum) من القوة ـ هي بالطبع التي تظلّ هدف الإرادة، في هذا المعنى الخاص ليس بمقدور الإرادة أن تكون إرادة إلا في ماهية القوة نفسها»[6]. إن إرادة القوة ليست في الأخير إلا هذه الإرادة التي تريد أن تُؤكّد ذاتها في رغبة الغزو، أي توطيد هيمنة الإنسان بشكل أكبر ودائم على مجمل الكائن، ويُمثّل الإنسان الأعلى اللحظة التي يُصبح فيها الإنسان «سيد الممارسة غير المشروطة للقوة بوسائل القوة المُتاحة كلها له على هذه الأرض»[7] .

لكن عقيدة العودة الأبدية، أي الصيغة النيتشوية للأبدية ـ التي تتجاوز التصوّر المسيحي للأبدية كثبات لـ «الآن» (maintenant) الحاضرة لتجعل من الأبدية العودة الدائمة للمتطابق ـ تُشكّل هي أيضاً «إعلاناً حول الكائن في مجمله» (هايدغر). إن الكائن في مجمله هو، في آن واحد، إرادة القوة والعودة الأبدية...إن ما تُفُكِّرَ فيه انطلاقاً من (وفي منظور) العودة الأبدية هو ما يجعل من

[1]- Friedrich Nietzsche،La Volonté de puissance،§ 702.

[2]- Martin Heidegger،Nietzsche،op. cit.،vol. 1،p. 409.

[3]- Friedrich Nietzsche،La volonté de puissance،§ 693.

[4]- Nietzsche،op. cit.،vol. 1،p. 42.

[5]- Friedrich Nietzsche،La généalogie de la morale،3،1.

[6]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 215.

[7]- Ibid.،p. 102.

إرادة القوة إرادة بلا موضوع، إرادة مُوجّهة دائماً وفقط نحو ما هو أكثر منها. «إن إرادة الإرادة ترتكز على حقيقة إرادة القوة في النسيان الجذري للكينونة لصالح الفعل، وهذا بدوره ليس له معنى آخر سوى إعادة الفعل أيضاً ودائماً في الانشغال الخاصّ للأفق الذي يُعبّئ في كل مكان عالماً فاتحاً فيه فضاءً جديداً»[1] . لذلك يقول هايدغر عن العودة الأبدية أنها «أعظم انتصار لميتافيزيقا الإرادة من حيث إن الإرادة تريد إرادتها الخاصّة». ويُضيف هايدغر «إليكم ما يهمّ: إن الكائن، من حيث هو كائن ولديه الميزة الأساس لإرادة القوة، ليس بمقدوره أن يكون في مجمله غير عودة أبدية لـ «لذات النفس» (Même) وبالعكس: يجب على الكائن، الذي هو في مجمله عودة أبدية لـ «ذات النفس»، أن يتوفّر من حيث هو كائن على المِيزة الأساسية لإرادة القوة»[2].

إن هايدغر وهو يذهب بعيداً بتفكيره حول العلاقة بين إرادة القوة والعودة الأبدية يُلاحظ أن هذه العلاقة تُقدّم من النظرة الأولى تمييزاً ميتافيزيقاً، أي التمييز بين الماهية والوجود. إن إرادة القوة هي عند نيتشه ماهية مجمل الكائن، كينونة الكائن في مجمله، بينما المظهر «الحياتي» له طابع العودة، فالعودة الأبدية تُشبه تغيير وجه [أو هيئة] الوجود. كتب هايدغر: «تُشير إرادة القوة إلى كينونة الكائن من حيث هو كائن، ماهية essentia الكائن [...] إن «العودة الأبدية لذات النفس» تُعبّر عن الطريقة التي يكون بها الكائن في مجمله وجود existentia الكائن»[3]. أما بالنسبة لِـ «الإنسان الأعلى» فهو «الاسم المُعطى لكينونة الإنسان التي تُطابق كينونة الكائن»[4].

يرى هايدغر أن نيتشه يُبرهن بالضرورة بلغة القيَم لأنه يُعيّن الكائن في مجمله من خلال إرادة القوة. إن مفهوم القيمة هو «جزء مُكمّل ضروري من ميتافيزيقا إرادة القوة»[5]. «إرادة القوة وتأسيس القيَم هما الشيء نفسه خصوصا وأن إرادة القوة تفحص بتدقيق ونظام وجهات النظر المتُعلّقة بالحفظ والنموّ»[6]. لكن، أي معنى للقيمة عند نيتشه؟ إنه بشكل أساسي معنى «المنظور» perspective، أي وجهة نظر: «تُحدّد القيمة وتُعيّن «بشكل منظوري» [...] الماهية الأساسية المنظورية للحياة»[7]. إن تأسيس قيَم جديدة يعني إذن تعيين المنظور وشروطه «التي تُوجب أن تكون الحياة حياة، أي تضمن

[1]- Jean Beaufret،op. cit.،p. 214.

[2]-Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 228.

[3]-Ibid.،p. 209.

[4]- Martin Heidegger،Essais et conférences،op. cit.،p. 144.

[5]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 80.

[6]- Ibid.،p. 89.

[7]- Martin Heidegger،Nietzsche،op. cit.،vol. 1،p. 381.

تقوية ماهيتها»[1]. لما كانت ماهية الحياة هي إرادة القوة، فالمسألة مُرتبطة بأن يُجعَلَ من هذه الإرادة المنظور المفتوح قطعاً على مُجمل الكائن. بالتالي كما لاحظ هايدغر: «تنكشف إرادة القوة من حيث هي الذاتية القصوى التي تُفكّر من منظور القيم»[2].

يَؤول تعيين ماهية الحقيقة عند نيتشه إذن إلى تثمين القيم (...). لكن، وبشكل بالغ الدقة، نجد إخضاع الحقيقة بواسطة القيمة عند أفلاطون. إن استبدال قيمة بأخرى، كتلك المُمثّلة بالقوة أو بال «حياة»، بالقيمة المُمثّلة بـ «أغاثون»، إن هذا الاستبدال لا يعني القطيعة مع الأفلاطونية. على العكس، إنه يعني البقاء بداخل الأفلاطونية التي تقوم على إخضاع الحقيقة لتعيينٍ ما بواسطة القيمة، مُكتفيةً بإحلال قيمة أخرى تُعتبر أعظم محلّ قيمة تُعتبر أدنى أو ضارّة. تتغيّر القيمة، لكن تصوّر الحقيقة يبقى هو نفسه.

لكن نيتشه يذهب أبعد من أفلاطون. ففي حين اكتفى الأخير بوضع الحقيقة في وضعية خضوع للقيمة، قام نيتشه بإحلال القيمة محلّ الحقيقة. إن الحقيقة عند أفلاطون خاضعة فقط للخير (أغاثون). أما عند نيتشه، فهي ليست فقط خاضعة للحياة والقوة وإرادة القوة، وإنما تُختَزَل في ذاتها وتتطابق معها. ليست الحقيقة هي ما له قيمة (لأنها «صالحة»)، بل إن ما له قيمة أو نعتبره ذا قيمة فوق كل شيء هو الحقيقة. إن مفهوم القيمة يتمكّن أخيراً من اختراق مفهوم الحقيقة. فالقيمة تُفتّش الحقيقة، بحيث تجنح الحقيقة نفسها لتُصبح قيمة. هذه هي العملية الخاصّة بانقلاب الحقيقة إلى قيمة والتي، بحسب هايدغر، قد أنجزها نيتشه.

إن نيتشه وهو يقترح تأسيس قيم جديدة يظلّ في الظاهر ضمن المنظور الديكارتي حيث تُحتّم الذات العارفة بواسطة الإدراك نفسه أن تكون لديه حقيقة الشيء المعروف. بعد أن يرفع نيتشه الأقنعة عن الفكرة التي تُعبرّ عن عالم قيد التحوّل، لا يستطيع إلا الاعتماد على تأويل الحقيقة كيقين ـ وبالأحرى كيقين ذاتي لأن «ماهية الذاتية تجنح بالضرورة إلى الذاتية غير المشروطة»[3]. ويُعلن هايدغر قائلاً «ينبغي علينا فهْم فلسفة نيتشه من حيث هي ميتافيزيقا الذاتية»[4]. وإذا كانت القيمة وجهة نظر ولها المدلولُ نفسه الذي لـ «الحقيقة ـ التي ـ صارت ـ قيمة»، فإن الحقيقة لم تَعُد سوى مسألة وجهة نظر. لكن في الوقت عينه، إن القيمة من حيث هي وجهة نظر «هي في كل مرّة

[1]- Ibid.،p. 381.
[2]- Ibid.،vol. 2،p. 219.
[3]- Ibid.،p. 239.
[4]- Ibid.،p. 160.

مُحدّدة من خلال طريقة النظر [...] بالتالي، ليست القيم شيئاً ما موجوداً بذاته بادئ ذي بَدء، بحيث يمُكنها عند الحاجة أن تُصبح وجهات نظر»[1]. إن إرادة القوة، من حيث هي عرْض غير مشروط لإحدى وجهات النظر، تُعبرّ عن الماهية نفسها للذاتية التي لا شيء قادراً على تعطيلها: «الكائن مُبتلَع كهدف في مُثولية الذاتية»[2].

ويكتب هايدغر: «بما أن كل خير قد تُفُحِّص فإن قلْب القِيم (tranvaluation) الذي أنجزه نيتشه لا يقوم على إحلال قيم جديدة محلّ قيم مُتفوّقة إلى الآن، بل تقوم على ما يفهمه منذ الآن كَقِيَم «الكينونة» «النهاية» «الحقيقة»، ولا شيء إلا من حيث هو قيم. يعود قلب القيم النيتشوي في العمق إلى تحويل كل ضروب تعيين الكائن إلى قيم»[3]. يجعل نيتشه الكينونة مُتلازمة مع الذات. ولا يمكن للكينونة أن تظهر إلا من خلال القيم التي هي شروط الإرادة التي تطرحها الإرادة. ويقول هايدغر «إن الفكر الذي يُفكّر بلغة القيم يمنع في الحال الكينونة من الحدوث في الحقيقة»[4].

في ما يتعلّق بالعدمية، يظهر فكر هايدغر وفكر نيتشه متناقضين. طبعاً، ينسب هايدغر إلى نيتشه الفضل في كونه أول من تعرّف في العدمية، لا فقط إلى أنها إحدى السمات المُميّزة للأزمان الحديثة، بل أيضاً أنها «الواقعة الأصلية الأساسية لمغامرة التاريخ الغربي». ويُكمل هايدغر نفسُه في الطريق ذاتها عندما يكتب أن «العدمية هي تاريخ»، وأنها «تُشكّل ماهية التاريخ الغربي لأنها تُساعد في تعيين قانون المواقف الميتافيزيقية الأساسية وعلاقة كل موقف بالآخر»، مُضيفاً أنه يجب بالتالي، وقبل أي شيء، مُحاولة معرفة العدمية من حيث هي «قانون التاريخ»[5]. لكن بنظر هايدغر، ليست القضية الأساسية للعدمية هي تخفيض بعض القيم لصالح قيم أخرى، وإنما نسيان الكينونة التي يمُثّل التفكير بها بلغة القيم طريقةً بمقدار ما تُساوي الكينونة بذاتها خلف كل قيمة. كتب هايدغر «إن ميتافيزيقا نيتشه، ومن الوهلة نفسها أساس ماهية «العدمية الكلاسيكية» لا يستطيعان تعيين حدودهما من حيث ميتافيزيقا الذاتية المُطلقة لإرادة القوة»[6]. إذن، ليس بمقدور التفكير بلغة القيم أن يتعارض مع العدمية لأنه تعبير عنها وينبثق عنها.

إن نيتشه لا يعود إلى «البدء الأساسي» الذي يتمنّاه، فهو، برأي هايدغر، لم «يُنهِ» إذن الميتافيزيقا

[1]- Ibid.،p. 84.

[2]- Martin Heidegger،Chemins qui ne mènent nulle part،op. cit.،pp. 214-

[3]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 91.

[4]- Chemins qui ne mènent nulle part،op. cit.،p. 317،trad. modifiée.

[5]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 76.

[6]- Ibid.،p. 160.

إلا بمعنى اكتمالها (vollrndung). إذ يكتب هايدغر «لا نيتشه ولا أي مُفكّر آخر قبله توصّل إلى البدء؛ كلهم، ولأول وهلة، لم يروا البدء إلا من وجهة نظر ما لم يكن سوى هروب من البدء، طريقة لمقاطعة البدء: من وجهة نظر الفلسفة الأفلاطونية»[1]. لقد ادّعى نيتشه بحقّ قلْب الأفلاطونية. «لكن عملية القلْب هذه لا تُلغي الموقف الأفلاطوني الأساسي، بل على العكس، إنها تدعمه من خلال المظهر الذي تُولّده لإلغائه»[2]. إن فكر نيتشه ينتمي إلى الميتافيزيقا التي يمُثّل انتهاءها واكتمالها.

ويكتب جان بوفريه: «نيتشه أقرب ما يكون إلى ديكارت بمقدار ما تُفضي زعزعة الحقيقة لصالح الإرادة التي يُشغّلها ديكارت إلى تأويل نيتشي للحقيقة كـ (wertschâtzung) في منظور الإرادة نفسها المُجذّرة في إرادة القوة. لكنه، سرّاً أيضاً، أقرب إلى أفلاطون بمقدار ما تظهر الحقيقة مع أفلاطون لأول مرة خاضعة لما هو أعظم منها، حيث يُشكّل إخضاع الحقيقة حالة أفلاطونية للميتافيزيقا الغربية التي يَصدر نيتشه عنها بقدر ما يزداد غُلُوّاً في تفحّص الأفلاطونية من جميع النواحي»[3].

وَصَفَ هايدغر مِراراً العالم الحديث بأنه «زمن الغياب الكامل للمعنى»، غياب يربطه هايدغر بـ «غياب الحقيقة» الناجم عن نسيان الكينونة وصعود ميتافيزيقا الذاتية. نفهم بشكل أفضل منذ ذلك الوقت أن باستطاعة هايدغر النظر إلى فكر نيتشه كفكر «تتوصّل عبره الأزمنة الحديثة إلى هيئتها الخاصّة»[4]، إكمال الميتافيزيقا التي تُقيم الكائن في التخليّ الأنطولوجي الذي ينتج من النسيان وأيضاً من ترك الكينونة.

لسنا هنا بوارد النقاش حول صحة أو صوابية نقد هايدغر لفكر نيتشه. ويجب بالمقابل التشديد على الطابع الفريد جدّاً لفكره. لطالما كان لـ نيتشه أعداء كُثر سواء في حياته أو بعد مماته. وهؤلاء أخذوا عليه عموماً لا عقلانيته وعداوته للمسيحية و«نزعته البيولوجية» Biologisme المفُتَرَضة، أو انتابهم القلق من النتائج التي قد تنجم عن «تطبيق» عقيدته. ولا نجد شيئاً من هذا القبيل عند هايدغر الذي يُعارضه ببراهين مُختلفة تماماً. يعترف هايدغر بفضل نيتشه الكبير في أنه كان أول من تناول وجهاً لوجه مسألة العدمية وعَرَفَ أنه من خلالها إنما تُطرَح كل إشكالية التاريخ الغربي. لكن هايدغر يعتقد على نحوٍ ما أن نيتشه لم يرقَ إلى مستوى هذه الإشكالية التي حدّدها هو نفسه. ليس

[1]- Ibid.،vol. 1,p. 363.

[2]- Ibid.،pp. 363- 364.

[3]- Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p.11.

[4]- Silvio Vietta،Heidegger،critique du national-socialisme et de la technique،Pardès،Puiseaux 1993،p. 102.

مشروع نيتشه هو ما يطرحه هايدغر للمناقشة بل على العكس يأخذ هايدغر على نيتشه عدم ذهابه بعيداً في تناول الأمور وأنه ظلّ أسيراً لدى ميتافيزيقا اعتقد خطأً أنه تجاوزها.

لكن هناك أيضاً جانب ظرفي ينبغي تقديمه. طبعاً ليس صدفة أنه سنة 1939 وفي عهد الرايخ الثالث قدّم هايدغر هذا العمل الذي يتضمّن مواجهة قوية مع فكر نيتشه. من خلال قراءة نيتشه، اعترف هايدغر بالعدمية معتبراً أنها، اليوم، هي الظاهرة الأشدّ ضغطاً في عصرنا الراهن. لكنه تحقّق في الوقت نفسه من كون الاشتراكية القومية national ـ socialisme هي الشكل الحديث للعدمية الحاضر أمامه. في عصر (الكينونة والزمان)، عَكَفَ هايدغر فقط على إظهار الطابع الزمني والتاريخي بشكل أساسي لـ «الدازاين» «Dasein» الإنساني في منظور منهجي لا صلة له بالتاريخ. فمن خلال الاشتراكية القومية فقط، وعبر قراءة نيتشه التي دُفِعَ هايدغر إليها، لجأ إلى التساؤل حول التاريخ الحقيقي، وليس فقط التاريخ بوصفه فئة مُجردة. كتب سيلفيو فييتّا «Silvio Vietta» إلى أي درجة في الحقيقة كانت الاشتراكية ـ القومية تعبيراً عن العدمية، لم يكتشف هايدغر ذلك إلا في ضوء التطوّر التاريخي الحقيقي وعبر دراسة هذا المفُكّر الذي هو أول مَن حلّل في العمق المظاهر التاريخية للعدمية الحديثة، الذي هو نيتشه»[1].

لِنقل ذلك بوضوح: إن هايدغر الذي أخذنا عليه ظلماً «سكوته» في ما يخصّ تجربة الرايخ الثالث التي هي تجربته، يُطوّر عن طريق نقده لنيتشه نقداً أساسياً للنازية (مِن المرُجّح جداً أنه أهمّ نقد صَدَرَ على الإطلاق). ويتضمّن هذا النقد جانبين يَرجع كل واحد منهما إلى الآخر كما في لعبة المرايا: فمن ناحية، يوجد نقد القراءة النازية التعسّفية لعمل نيتشه (خصوصا من خلال مَبْحَثَي إرادة القوة والإنسان الأعلى)؛ ومن ناحية أخرى هناك نقد الأفكار التي وردت في عمل نيتشه والتي قد تُعرّضه للانحراف التعسّفي الذي يشجبه نيتشه. بعبارة أخرى، يبذل هايدغر قصاراه كي يُظهِرَ أولاً أن نيتشه لا يقول ما أردنا أن يقوله ومن ثم كيف أَمكَنَ، انطلاقاً مما قاله، جعله يقول شيئاً آخر غير الذي قاله. ويُظهر للوهلة نفسها العنصر التنبّؤي في رؤية نيتشه.

في نصّ الدرس حول نيتشه، نقرأ مثلاً الجمل التالية: «إن إرادة القوة بوصفها الماهية نفسها للقوة هي القيمة الوحيدة الأساس التي نقدّر على أساسها كل ما يجب أن تكون له قيمة أو ما ليس بالإمكان المطالبة بغيرها [...] أما بالنسبة للأمر الذي نُكافح من أجله، مُتصوَّراً أو مرغوباً به بوصفه هدفاً جوهرياً، إليكم ما هو ذو فائدة ثانوية. إن الأهداف والشعارات مهما تكن ليست شيئاً آخر سوى

[1]- Martin Heidegger،Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 102.

وسائل للكفاح. إن ما نكافح من أجله مُقرّر قبل الأوان: إنه القوة نفسها التي لا تحتاج إلى أي هدف. وهي بلا هدف بمقدار ما تكون كليّة الكائن بلا قيمة. إن غياب الهدف مُرتبط بالماهية الميتافيزيقية للقوة» [43]. تنطبق هذه الكلمات بشكل خاصّ على الاشتراكية ـ القومية المؤُوّلة هنا بوضوح، لا كنَسَق مُجهّز بأيديولوجيا حقيقية، وإنما كحركة مُستمرّة تبتغي دائماً المزيد من القوة والهيمنة ويُشكّل النجاح والنصر بالنسبة لها ـ كما في الليبرالية ذات الإلهام «الدارويني»ـ معياراً للحقيقة.

لقد كَتَب سيلفيو فييتّا بحقّ: «إن تحليل القوة الذي قام به هايدغر سنة 1940 مُميّز خصوصاً لناحية ما يُظهره من جرعة شجاعة شخصية بعيدة عن أن تكون أمراً لا يُذكر. ويشرح التحليل في نصّ واضح سياسياً أن كل الواجهة الأيديولوجية للاشتراكية القومية ليست سوى تعبير عن القوة المحض، «بلا هدف» في ذاتها، ولا شيء غير ذلك [...] يرى هايدغر ويقول بصراحة، في سنة 1940، أن فكر الهيمنة والقوة بوصفه «كفاحاً» (kampf) ـ ينسى المُستمع بصعوبة هنا ربط المسألة بكتاب (كفاحي) Mein kampf ـ ليس [...] في حقيقته أي شيء آخر سوى هذه العدمية التي لا يمكنها الاستيلاء على فئة الحقيقة إلا بصفة أداة في خدمة القوة والكفاح»[1].

بفضل قراءة نيتشه إذن تمكّن هايدغر من وضع أسس نقد أساسي لفكر القوة المحض، فكر الهيمنة والتفتيش الكلّي الذي تبدو الاشتراكية القومية، برأي هايدغر، وكأنها مُمثّل نموذجي له، لكنه يرى أن ذلك الفكر، بعيداً عن الرايخ الثالث نفسه، يمُيّز كل الحداثة بوصفها سبباً لقيام إنسانية مُطابقة للماهية الأساسية للتقنية الحديثة وحقيقتها الميتافيزيقية، أي قيام إنسانية لا شيءَ كافياً بنظرها في أيّ مجال كان. بنظر هايدغر، لا شكّ في أن الاندفاع اللاإرادي الكلّياني، المؤُسّس على هيجان إرادة القوة كما نجدها مُجسّدة في الاشتراكية القومية، يرتبط بميتافيزيقا الذاتية، ميتافيزيقا التفتيش البعيدة عن الاختفاء مع الرايخ الثالث، لكنها على العكس مُكرّسة لتدوم ما دامت العدمية الناتجة عن نسيان الكينونة. في هذا المعنى يمُثّل درس نيتشه انتقالاً بين نقد الاشتراكية القومية ونقد التقنية الذي ليس بمقدور الأول إلا أن يكون مرحلة من مراحله.

[1]- Op. cit.،pp. 115- 116.

غادامر مُؤوِّلاً هايدغر

مثلث "اللعب والرمز والاحتفال" كنظرية معرفة

ماهر عبد المحسن[*]

بين فيلسوف التأويل هانز جورج غادامر و"هايدغر" علاقة معقدة ومتشابكة، كما أنها علاقة خصبة وثرية. وهي بهذه المثابة تعد هدفاً مستمراً، وموضوعاً مغرياً للقراءة والتأويل. وللدخول إلى صلب العلاقة التي بين الفيلسوفين الكبيرين، والولوج إلى عالمهما الرحب، هناك أكثر من مدخل وأكثر من طريق لتحقيق هذا الهدف. وإذا أردنا أن نحتذي بـ "هايدغر"، متخذين من منطق السؤال نقطة انطلاق لبحثنا، فإننا سنمضي في طريقنا على النحو الذي يقربنا من محاولة الإجابة عن هذين السؤالين: إلى أي مدى كانت علاقة غادامر بهايدغر إشكالية ؟ وإلى أي مدى كانت مستمرة ومتواصلة؟. وفي محاولة الإجابة عن السؤال الأخير يقدم الباحث قراءة خاصة لكتاب غادامر "طرق هايدغر"، معتمداً على مقالة لغادامر منشورة في كتابه "تجلِّي الجميل ومقالات أخرى"، وفيها يتناول مفاهيم "اللعب والرمز والاحتفال" باعتبارها طرقاً غادامرية لفهم هايدغر وطبيعة علاقته بغادامر.

المحرر

يصف غادامر أول معرفة له بهايدغر Heidegger قائلاً "لقد كانت السنة الأخيرة عندما أعطاني أستاذي بول ناتورب Paul Natorp أربعين صفحة من "مقدمة لتفسير أرسطي" لـ "هايدغر وكان لهذا تأثير عليَّ أشبه بصدمة كهربائية. فلقد شعرت كشاب في الثامنة عشر بشيء شبيه بما حل بي

---

*- أستاذ جامعي، وباحث في علم الجمال والفلسفة المعاصرة - جمهورية مصر العربية.

عندما أصبحت لأول مرة وجهًا لوجه مع قصائد ستيفان جورج[1] (Stefan Georg).

ثم يصف أول لقاء شخصى به مؤكدًا أن "لقاء هايدغر، الذي كان السبب في ذهابي إلى فرايبورغ Freiburg، أثبت لي أن ما تابعته بعاطفة هزلية وإشباع جزئي فحسب في التمرينات التجريبية في التفكير التي قادها نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann نفسه، لم يكن هو ما ظللت أنشده كفلسفة".[2] ويعترف بأن "الإحكام والطاقة التعليمية لهايدغر قد جعلت كل خبراتي السابقة، باستثناء وحيد مع شيلر Scheler، سطحية"[3].

لقد تعلم غادامر فن الوصف الفينومينولوجي من هوسرل Husserl في فرايبورغ Freiburg عام 1923، وأيضًا من هايدغر Heidegger حتى يمكنه تفسير النصوص القديمة الموجّهة "للأشياء في ذاتها" [4].

يُشار هنا، إلى أن غادامر استفاد من هوسرل وهايدغر كلٍّ على حِدَة، إلا أنه استفاد أيضًا من علاقتهما الثنائية معًا. بمعنى أدق يمكننا القول أن غادامر، وفي إطار متابعته وتأثّره الطاغي بهايدغر، قد قرأ هوسرل من خلال هايدغر. فالكثير من المواقف الهايدغريّة إزاء الفينومينولوجيا الهوسرلية كان بمثابة العلامات الإرشادية لفكر غادامر. فمفهوم "الفهم"، الذي تقوم عليه النظرية النقدية لغادامر، يرتد بأصوله إلى إعادة التوجيه الأنطولوجي الخاص ب هايدغر والمتأسِّس بدوره على تحليل هوسِّرل للعالم المعيش، حيث إن إدراك هايدغر لزمانية الوجود هو الذي مكَّنه من هجر الذاتية المتعالية، ومن ثم اعتبار الفهم هو الشكل الأصيل لإدراك الوجود ـ هناك There - Being، الذي هو الوجود ـ في ـ العالم Being- in- the World[5].

ونظرًا لأن لشخصية هايدغر أصالتها الفكرية فقد كانت بمثابة الدرع الواقي لغادامر من دوغماطيقية الفينومينولوجيا الهوسرلية. فإذا كان الأسلوب الفعال، بتنوعاته التي لا تنتهي، الذي حاول هوسرل من خلاله أن يحدد تكوين الوعي الذاتي كوعي زمني، عاملاً محددًا للأسلوب الخاص لهايدغر

[1]-Gadamer،Philosophical Apprenticeships،Trans. by Robert R. Sullivan،(Massachuseitts and London: The MIT Press،1985)،Pp. 46 – 47

[2]- Ibid.،P. 36

[3]-Gadamer،«Reflection on my Philosophical Jaurney»،In The philosophy of Hans-George Gadamer،edit. by Lewis Edwin Hahn،(Chicago and La Salle،Illinois: Open Court،1997)، P. 12.

[4]- Ibid.،loc. Cit.

[5]-Robert H. Paslick،«The Ontological Context of Gadamer's Fusion: Boehme،Heidegger،and Non-Duality»،Man an World،Martinus Nijhoff Publishers،Dordrecht،Printed in The Netherlands،Vol. 18،1985،P. 409.

في طرح مشكلة البنية الزمنية للدازاين Dasein، فمن المؤكد أن صلة هايدغر الحميمة بالميراث الفلسفي اليوناني قد أبعدته نقديًا عن كانطية هوسرل الجديدة والتنظيم الجدلي للفينومينولوجيا[1]. وبناءً على ذلك يتابع غادامر هايدغر في هجره لمحاولة هوسرل إيجاد فينومينولوجيا منهجية على أساس أفعال أو أداءات الوعي[2].

الغريب أن هايدغر بدوره قد تسلح، في رفضه لفينومينولوجيا هوسرل المنهجية، بنموذج كيركغارد Kierkegaard في رفض محاولات هيغل "لاستكمال النظام" المتعلق بفلسفة العقل. لأن كيركغارد هو الذي أصر على أننا، كموجودات متناهية، "فإننا باستمرار في عملية صيرورة"، وأننا بذلك لن نصل أبدًا للمعرفة الكلية المطلقة، التي هي وحدها التي يمكن أن تجعل الفلسفة الشاملة، النظامية ممكنة[3].

لا يتوقف الأمر بهذه العلاقة الثلاثية بين هوسرل وهايدغر وغادامر عند هذا الحد، وإنما يصل إلى درجة إعادة غادامر لاكتشاف نفسه في ضوء نقد هايدغر لهوسرل. فلقد رأى هايدغر، من وجهة نظر غادامر، المهمة الأساسية للفينومينولوجيا باعتبارها كشفًا للظاهرة، وبذلك وجد عدم كفاية عبارة هوسرل "إلى الأشياء ذاتها". لأن شيئاً ما لكي يُظهر نفسه، فإنه يتطلب تكشفًا للتحجب حتى يمكنه أن يفصح عن نفسه. إن كلمة "الفينومينولوجيا" لا تعني فحسب "وصف ما هو معطى"، ولكنها تشمل بالأحرى كشف التحجُّب الذي هو ليس في حاجة لأن يتألف من بنية نظرية زائفة"[4].

ويخلص غادامر من هذا النقد لمفهوم الوعي إلى أن هايدغر أدخل قبل "الوجود والزمان" Being and Time تعبير "هرمينوطيقا الوقائعية" Hermeneutics of Facticity واضعًا إياها ضد تساؤله الخاص عن مثالية الوعي. فالوقائعية Facticity هي على نحو جلي ذلك الذي لايمكن أن يكون واضحًا، الذي يقاوم أي محاولة لبلوغ شفافية الفهم. وهكذا يصير واضحًا أن كل فهم يُبِقي على شيء ما غير واضح. وفي ضوء هذا القصور يصرّح غادامر بأن أعماله الخاصة قد انبثقت في هذا الاتجاه. ويرى أن ذلك لا يعنى فقط أن واقعية المرء سوف تجد دائمًا أن كل فهم محدود، لكنه

[1]- Gadamer،«Plato and Heidegger»،The Question of Being،Edit. by Mervyn Sprung،(University Park and London: The Pennsylvania State University Press،1995)،P. 48.

[2]-P.Christopher Smith،Hermeneutics and Human Finitude: Toward a theory of Ethical Understanding،(New York: Fordham University press: 1991)،P. xiii.

[3]- Ibid.،P. xiii

[4]- Gadamer،«Subjectivity and Intersubjectivity: Subject and person»،in Continental Philosophy Review،Kluwer Academic Publishers،Prented in the Netherlands،2000، P. 279.

يعني أيضًا أن الفهم اللاَّمحدود سوف يلغي معنى الفهم نفسه، لأنه باعتباره منظورًا يرى كل شيء فسوف يلغي ذات معنى المنظور[1].

إشكالية العلاقة بين غادامر وهايدغر

إذا كانت علاقة غادامر بالفينومينولوجيا بعامة علاقة معقدة على النحو السالف ذكره، فإن علاقته ب هايدغر على نحو خاص ليست بأقل تعقيدًا، بل يمكننا القول فوق ذلك إنها تصل في درجة تعقيدها إلى حد الإشكال. من هذه الناحية يرى نيكولاس دافي Nicholas Davey أن فكرة غادامر عن الحديث واللغة هي نفسها الموجودة في التصور التام الوضوح في "الوجود والزمان" Being and Time وأنه بهذه المثابة يعد مجرد امتداد للأفكار الهايدغر ية أكثر من كونه محققًا لانقطاع أصيل معها[2].

يلاحظ البعض أن غادامر قد نفّذ مشروعاته الفلسفية ـ بخاصة مشروع التفكير من خلال اليونان والنصوص الشعرية وصياغة الهرمينوطيقا ـ مع استقلال ملحوظ عن الجهود الواضحة لهايدغر بجانب الخطوط المتشابهة. إن كل من هايدغر وغادامر يدرس التاريخ والتراث من أجل نقد العصر الراهن، لكن تبقى في النهاية مسألة الاختلاف في درجة التأكيد. فبينما يشير هايدغر إلى أن نرى في الموقف التاريخي الحاضر إشارات لـ "بداية أخرى" ونهاية لعهد قديم باعتباره تراثًا مستنفدًا، يميل غادامر إلى أن يأخذ هذا الموقف باعتباره لحظة يصبح فيها الماضي مرئيًا في ضوء مختلف"[3].

ويبدو من عبارات غادامر نفسه تعارضه في بعض المسائل مع هايدغر "كنت أحاول، بالتعارض مع هايدغر، أن أبين كيف أن فهم الآخر له أهمية جوهرية"[4]، فالأسلوب الذي طوره هايدغر ـ في ما يرى غادامر ـ لإدراك سؤال الوجود، والأسلوب الذي صنعه لفهم البنية الوجودية الأصيلة للدازاين Dasein استطاعا فقط أن يجعلا الآخر يُظهر نفسه في وجوده الخاص كعامل محدود. إلا أن تقوية الآخر ضد نفسي هو الذي سيسمح لي في النهاية ولأول مرة بالانفتاح على الإمكانية الحقيقة للفهم، وذلك بتجاوز الإمكانيات الذاتية في العملية الحوارية الهرمينوطيقية[5].

فريق ثالث يحاول استخلاص رؤية نقدية من تطوير غادامر لرؤية هايدغر في الخاصية

[1]- Ibid.،P. 281.

[2]- Hugh J. Silverman: Introduction to Gadamer،Gadamer and Hermeneutics،edit. by Hugh J. Silverman،(New York and London: Routledge،1991)، P. 5.

[3]- Dennis J. Schmidt: Introduction to Gadamer،Heidegger's ways،Trans. by John W. Stanley،(State University of New York Press،1994)،P. xviii،P. xxii.

[4]- Gadamer،«Subjectivity and intersubjectivity…»،P. 284.

[5]- Ibid.،Loc. Cit.

الهرمينوطيقية للفن، فبرغم أنه في "الاستطيقا والهرمينوطيقا" Aesthetics and Hermeneutics لا يشير غادامر في أي مرة إلى اسم هايدغر، فإن هذه المقالة يمكن النظر إليها كمحاولة لربط الخاصِّية الهرمينوطيقية للعمل الفني بتأكيد هايدغر للخاصية البشرية. ان اكتشاف غادامر للمهمة الهرمينوطيقية المتضمنة في خبرة الفن تبين كيف أن ما يستمر في الرد على حديث الفن يتضمن كفاحًا للبعد الأكثر اعتدالاً وشخصية مما يفترض هايدغر[1].

ويقدم غادامر هذه الرؤية النقدية على نحو صريح ـ في ما يرى فريق آخر ـ عندما ينتقد قراءة هايدغر لأعمال أفلاطون من خلال عيون النقد الأرسطي، ذلك النقد الذي يهدف بشكل قاس إلى رفض فصل أفلاطون ـ في مذهبه في المثُل ـ العالم الفيزيقي المحسوس عن العالم العقلي للفكر، والذي أدى، في ما يرى هايدغر، إلى ما أسماه بـ "نسيان الوجود"، وذلك دون اعتبار للمحاورات الأخيرة، حيث تعامل أفلاطون نفسه مع هذا الفصل بأسلوب جذري ورفضه على نحو انتقادي[2].

ومن هذا الوجه يرى ب. كريستوفر سميث P. Christopher Smith في هذه الرؤية النقدية تجاوزاً لتفسير هايدغر لأفلاطون، ولكن بأسلوب هايدغري[3].

وفي هذا الصدد تحاول دراسة متعمقة له أن تخطو خطوة أبعد، لتقدم تأصيلاً للخلاف الذي بين غادامر وهايدغر. ويجد غادامر ـ وفقًا لهذه الدراسة ـ نفسه بين الحدس الفينومينولوجى والجدل الهيغلي، بين اللوغوس Logos والنوس Nous، بين المقول والمسكوت عنه، فبينما يقبل غادامر هذه الثنائية، فإن هايدغر يرفضها. وفيما يفضل هايدغر الرجوع إلى ما وراء الإمكانيات المدركة تاريخيًا والمتحقِّقة فكريًا لشيءٍ ما قبلي كخبرة أكثر أصالة للحقيقة والزيف، فإن غادامر، على العكس، يقاوم إغراء نشدان الأصل ويقبل ـ حيث نجد أنفسنا في ألعابِ المحادثة ـ تلاعب اللغة والرؤية[4] (The Play of Language and Insight).

وأيًّا ما كان الأمر، يمكننا القول بأن تلك العلاقة الإشكالية بين غادامر وهايدغر قد تجد حلاً لها في تلك النظرة التي تتمثلها كمجموعة من الأوجه المتعددة لماسة واحدة. فليس ثمة تعارض

[1]- Diane P. Michelfelder. «Gadamer on Heidegger on Art»،in The Philosophy of Hans – Georg Gadamer،P. 449.

[2]- Rod Coltman،The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidgger in Dialogue،(State University of New York press،1998)،Pp. 29- 30.

[3]- Ibid.،P. 30.

[4]- Robert J. Dostal،«The Experience of Truth»،In Hermeneutics and Truth،Edit. by Brice R. Wachterhauser،(Evanston،Illinois: Northwestern University press،1994)،Pp. 66- 67.

بين أن يكون غادامر مكررًا ومطورًا وناقدًا ومتجاوزًا لهايدغر في الوقت نفسِه. فكلها أدوار يؤديها غادامر ببراعة في دراما هايدغرية شديدة الخصوبة. وإذا أردنا أن نبحث عن العنصر الثابت في هذه العلاقة المراوغة، فسنجد أنها تتلخص في وجود "صلة ما" بـ هايدغر، أيًّا ما كانت هذه "الصلة". ففي أكثر مواقف غادامر الفلسفية بعدًا عن هايدغر، يمكننا ـ بشكل أو بآخر ـ أن نردَّها إلى هايدغر، أو على الأقل نشتمَّ روائح هايدغرية.

إذا انتقلنا إلى التأثير المباشر على غادامر فسنجد أن أول شيء تعلمه الأخير من هايدغر هو العودة لليونان. وفي هذا المعنى يذكر غادامر أن "ما تعلمناه من هايدغر كان ـ فوق كل شيء ـ هو وحدة الميتافيزيقا المتأصلة بواسطة اليونان ومصداقيتهم المستمرة تحت الشروط المتغيرة للفكر الحديث"[1].

وعن أهمية الفلسفة اليونانية بالنسبة لغادامر، يذكر أنه قد أصبح على ألفة بها من خلال نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann، الذي وجد، في ذلك الوقت، في أرسطو نوعًا من المساعدة الفينومينولوجية في قطيعته مع الكانطية الجديدة المستلهمة بواسطة ماكس شيلر Max Scheler. إلا أن مدخله الحقيقي لفهم أرسطو، وأهميته لفهمنا للعالم ـ كما ورد على لسانه ـ يدين به للقائه مع مارتن هايدغر في صيف 1923[2].

إعادة الاعتبار للأرسطية

لقد أعاد هايدغر الاعتبار لأرسطو بعد أن لم يكن يحتل مكانة عالية في ماربورغ Marburg. ويكفي أن هرمان كوهن Hermann Cohen كان يعتبره مجرد مفكر تصنيفي كالصيدلي الذي يضع الملصقات على العلب والزجاجات. لقد عرف هايدغر جيدًا وأحب صرامة الفكر الأرسطي، فقد علَّم غادامر ـ على حد تعبير هذا الأخير ـ أنه حتى عندما يرفع هوسرل Husserl شعار "الإدراك الخالص"، فإن الفكر اليوناني والأرسطي يعمل بطريقة لاواعية على إعاقة التحول الفينومينولوجي الهوسرلي "إلى الأشياء ذاتها". فالميراث اليوناني يعبرِّ عن نفسه في تحول الفلسفة الغربية من الجوهر Substance إلى الموضوع Subject داخل اللغة نفسها[3].

بناءً على ذلك تعلَّم غادامر من هايدغر التحرر من أسلوب التفكير الغربي التقليدي الذي ساد

[1]- Gadamer،«Plato and Heidgger»،P. 45.

[2]- Gadamer،«Gadamer on Gadamer»،in Gadamer and Hermeneutics،P. 13.

[3]- Gadamer،«Philosophy and Literature»،Man and World،Vol. 18،1985،P. 242.

الميتافيزيقا. وفي هذا الصدد ينبغي أن نلاحظ ـ على نحو ما يرى د. سعيد توفيق ـ أن تجاوز الفكر الغربي لم يكن يعني بالنسبة لغادامر تجاوز الميتافيزيقا الغربية فحسب، وإنما يعني أيضًا ـ مثلما كان يعني بالنسبة لهايدغر ـ تجاوز الوعي التاريخي وكذلك الوعي الجمالي الذي تشكل من خلال التصور التقليدي لعلم الجمال الذي ساد الفكر الغربي منذ نشأة هذا العلم في العصر الحديث على يد الكسندر باومغارتن[1] (A.Baumgarten).

تحت تأثير هايدغر أسس غادامر نظريته في المعرفة الإنسانية في التفكير الفينومينولوجي للنشاط الأساسي للحياة. فتحليل هايدغر لتناهي الوجود الإنساني Dasein فتح إمكانية الاعتراف المباشر والواضح بالوعي الهرمينوطيقي، وإدراك أنه لا يوجد موقف متميز لا في الماضي ولا في الحاضر، ولا يوجد مواقف متناقضة خالصة لا يمكن تعلّم شيء من خلالها، ولا أوضاع خالصة لا نحتاج فيها لأن نكون واعين نقديًا بالمحددات الممكنة[2].

إن اكتشاف هايدغر للأهمية الانطولوجية للفهم هي نقطة التحول الرئيسية في النظرية الهرمينوطيقية، ويمكن فهم عمل غادامر باعتباره محاولة لإجراء تطبيقات لنقطة البدء الجديدة التي يقدمها هايدغر. فكل تفسير ـ حتى التفسير العلمي ـ يكون محكومًا بموقف المفسِّر المتعيِّن، فلا يوجد استبعاد للفروض المسبقة، أي تفسيرات "لا متحيزة" Prejudiceless، لأنه بينما يمكن للمفسر أن يحرر نفسه من هذا الموقف أو ذاك، فإنه لا يستطيع أن يحرر نفسه من واقعيته الخاصة، من الشرط الانطولوجي المتعلق بالامتلاك الدائم والمسبق لموقف زمني متناه، باعتباره الأفق الذي فيه تحوز الموجودات التي يفهمها المفسر معناها الأولى بالنسبة له[3].

مما لا شك فيه أن تحليل هايدغر للوقائعية Facticity في ما يتعلق بمفهوم التفسير يقدم لغادامر الوسائل الفعالة لتجاوز الانفصال الأوّليّ للمفسر عن التراث الذي كان أمرًا بديهيًا بالنسبة للنظرية الهرمينوطيقية المبكرة[4].

وفي هذا الصدد نجد أن غادامر يتجرع ذات الكأس التي سبق لهايدغر أن تذوقها. فإذا كان

[1]- د. سعيد توفيق، "منطلقات وآفاق الهرمينوطيقا الفلسفية عند غادامر"، (القاهرة: مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد 55، عدد 4، أكتوبر 1995م)، ص51.

[2]- Frederick G. Lawrence: Introduction to Gadamer،Reason in The Age of Science،Trans by Frederick G. Lawrence (Cambridge،Massachusetts،England: The MIT press،1981)،P. xviii،P. xix.

[3]-David E.Linge،Introduction To Gadamer،Philosophical Hermeneutics،(Berkeley،Los Angels،London: University of California Press،1976)، P. xlvii.

[4]- Ibid.،P. xlviii.

غادامر قد أخذ على هايدغر قراءته للمثل الأفلاطونية بعيون أرسطية، ودونما الرجوع إلى محاورات أفلاطون الأخيرة التي عدل فيها عن مواقفه الأولى وتعامل معها بروح نقدية جذرية، فإن هذا المأخذ نفسَه يتعرض له غادامر، في قراءته لهايدغر نفسه، حيث أخضع هذا الأخير، في ما يرى جون د. كابوتو (John D. Caputo)، أفكار "الأفق" (Horizon) و"البنية المسبقة" (Fore - Structure) للبحث النقدي، إلا أن غادامر يغض النظر عن هذا التطور عند هايدغر، ويجعل من هذه الأفكار أساسًا لهرمينوطيقاه الفلسفية[1].

والحقيقة أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين الموقفين، فهايدغر عندما كان يغض الطرف عن مواقف أفلاطون اللاحقة والمتطورة إنما كان في الوقت نفسه يتوجه بالنقد لمواقفه الأولى التي عدل عنها وكأن تطورًا لم يحدث. هذا في حين أن الوضع في حالة غادامر يختلف تمامًا، فهو لا ينتقد موقفًا أوّليًّا أَقلَّ تطورًا ويغض الطرف عن موقف لاحق أكثر تطورًا، وإنما هو، في واقع الأمر، يستفيد من مرحلة فكرية دون مرحلة. ولا يمكن القول بأنه كان ينبغي على غادامر أن يستفيد من نقد هايدغر المتأخر لافكاره السابقة، إذ أن المبدأ الهرمينوطيقي الأساسي القائل "بتعدد التفسيرات" يسمح لغادامر بأن يقرأ هايدغر على نحو مختلف عن قراءة هايدغر نفسه لنفسه. وليس أدل على صحة وجهة النظر هذه من ذلك التماثل الشديد بين علاقة الوجود بالتفكير في كتابات هايدغر المتأخرة وتصور غادامر عن علاقة التراث بالفهم في "الحقيقة والمنهج" (Truth and Method) ومقالاته المجمعة تحت عنوان "الهرمينوطيقا الفلسفية"[2] (Philosophical Hermeneutics)، أي أن غادامر لا يغض الطرف تمامًا عن هايدغر المتأخر، ولا يهتم بتوجيه النقد لأفكار هايدغر قدر اهتمامه بمحاولة إقامة جسر من الحوار المستمر مع تلك الأفكار (السابق منها واللاحق).

وإذا كان وصف الفهم الإنساني عند غادامر في "الحقيقة والمنهج" (Truth and Method) يتبع التحليل الوجودي للدازاين (Dasein) عند هايدغر فإننا نجد أيضًا في "الحقيقة والمنهج" تأثيرًا مكافئًا لهايدغر على فكرة الحقيقة التي يربطها غادامر برؤيته عن الفهم. وهكذا فإن غادامر يتابع هايدغر متجاوزاً الفينومينولوجيا المتعالية إلى التحليل الوجودي للدازاين من خلال التحول في أسلوب تفكيره نحو طبيعة حدوث الحقيقة "كحادثة"[3] (As Event). وفكرة الحقيقة بوصفها

[1]-John D. Caputo،Radical Hermeneutics: Repetition،Deconstruction،and The Hermeneutic project،(Bloomington and Indiananpolis: Indiana University press،1987)،P. 95.

[2]- David E. Linge،Op. Cit.،P. liv.

[3]- Francis J. Ambrosio،«Dawn and Dusk: Gadamer and Heidegger on Truth»،Man and World،Vol. 19،1986،Pp. 23 – 24.

حدثًا تعنى "الاستحضار" (Presencing)، وهو الأسلوب الذي تأتي به الموجودات بعامة للحضور. بنية هذا الحدث، أسلوب الحقيقة باعتبارها لا تَحجبنا يحدث، هو التعارض الدائم بين التكشُّف والتحجُّب. فحقيقة الموجود هي وجوده[1]. فوجودنا ـ وفقًا ل هايدغر ـ ليس مسألة متعلقة باختيارنا الحر، لكنه فقط "واقع" a Fact. وبناءً على ذلك يفسر هايدغر البنية الزمنية للدازاين كحركة تفسير لا تحدث كنشاط في سياق الحياة، لكن باعتبارها شكلاً من أشكال الحياة ذاتها. يلتقط غادامر هذه الفكرة ويرى أن واقعيتنا غير متمثلة فحسب بواسطة تَوقّع النهاية، لكن أيضًا بالنسبة للبداية، فكون أننا نُقذف في العالم ـ بمصطلح هايدغر ـ فإن ذلك، في ما يرى غادامر، يكون رمزًا على الحقيقة التكوينية وأننا نكون دائمًا على الطريق، ويصدق ذاك على التفسير. ويلخص غادامر الموقف برمته في عبارة بليغة قائلاً: "ربما مفتاح الرؤية في عملي الخاص هو أننا لا نكون أبدًا عند نقطة الصفر.. فالتفسير عنصر نعيش فيه، وليس شيئاً ينبغي أن ندخله"[2].

وإذا كنا لا نكون أبدًا عند نقطة الصفر ـ كما ذكر غادامر ـ فإننا نكون دائمًا "على طريق اللغة" بتعبير هايدغر. فالتماثل الموجود بين مفهوم هايدغر عن الوجود ومفهوم غادامر عن التراث يجد أقوى تأكيد له في الدور المحوري الذي تلعبه اللغة لدى كل منهما. بالنسبة لهايدغر وغادامر على النحو نفسِه، لا يستخدم الإنسان اللغة فقط للتعبير عن نفسه، لكنه بالأحرى يستمع إليها وبالتالي للمعنى (The subject matter) الذي يأتي إليه فيها. إن الكلمات والمفاهيم المتعلقة بلغة معينة تُظهر أولية الوجود: فلغة عصر ما لا يتم اختيارها بواسطة الأشخاص الذين يستخدمونها كما لو أنها قدرهم التاريخي وإنما كل موقفٍ تاريخي يكشف عن محاولات جديدة لإذابةٍ في اللغة. كل موقف يقدم مساهمته في التقاليد، لكنه في الوقت نفسه يتم حشده ضمنيًا بإمكانيات جديدة مسكوت عنها، هي التي تقود تفكيرنا إلى مدى أبعد وتشكل الإبداعية الراديكالية للتراث[3].

ويمكن القول بوجه عام أن الهرمينوطيقا الغادامرية على نحو ما تبلورت في "الحقيقة والمنهج" Truth and Method، كانت محاولة لإدماج الفينومينولوجيا الهوسرلية المتأخرة المهتمة بعالم الإنسان المعيش مع الهرمينوطيقا الفينومينولوجية لدى هايدغر المهتمة بتفسير الوجود الإنساني في صلته الحميمة بالوجود العام. فالهرمينوطيقا الغادامرية تواصل إذن التوجه المعرفي العام

[1]- Ibid.،P. 25.

[2]- Gadamer،A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination،Edit. By Mario J. Valdes،(Toronto and Buffalo: University of Toronto Press،1991)،Pp. 219 – 221.

[3]- David E. Linge،Op. Cit.،PP. lv-lvi.

للفينومينولوجيا الذي يسعى نحو التحرر من كل نزعة منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي الذي يهدف إلى تأسيس حقيقة موضوعية مطلقة توجَد بشكل مستقل عن الإنسان وعالمه المعيش أو عالمه المألوف، وهو النموذج الذي تبنته العلوم الإنسانية والفكر الغربي عمومًا منذ العصر الحديث[1].

وفي النهاية، ينبغي أن يُلاحَظ أن التيارات الفكرية التي شكَّلت الشخصية الفلسفية لغادامر لم تكن لتمضي في اتجاه واحد، وإنما كانت تميل دائمًا لأن تتخذ شكلاً ترديديًا، يمنة ويسرة بين اتجاهات متعارضة (كانطية ناتورب الجديدة وفينومينولوجيا هايدغر)، أو جيئة وذهابًا بالنسبة للاتجاه نفسِه (فينومينولوجيا هايدغر). فكما أن لقاء غادامر بهايدغر هو الذي فتح له إمكانية التخلص من سطوة الكانطية الجديدة التي كان يتزعمها أستاذه ناتورب، المعارضة للميتافيزيقا التأملية للفلسفة المثالية[2]، فإن عمل غادامر المبكر مع ناتورب وفريد لاندر هو ما سمح له بالابتعاد عن هايدغر متجهًا نحو إعادة الاعتبار لدور أفلاطون في ما يسمى بتاريخ الوجود[3]. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن حياة غادامر برمتها يمكن النظر إليها باعتبارها تحولاً مستمرًا ومتزامنًا بعيدًا عن وقريبًا من أصله الهايدغري[4]. ومن ناحية ثالثة، نجد أن التوتر الحادث بين قطبى الحدس الفينومينولوجي والجدل الهيجلي في البنية التكوينية لتفكير غادامر هو القوة الجاذبة للفكر التي تميز وسطيته[5].

فى الحقيقة، إن هذه الحركة الترددية المتوترة هي التي ستكشف لنا عن البنية الجمالية في فلسفة غادامر الهرمينوطيقية. إذ أن الفن عند غادامر ـ كما سنرى في ما بعد ـ هو نوع من اللعب، من التلاعب اللاَّغرضي الحر، وغادامر نفسه بهذه المثابة يمكن النظر إليه باعتباره فنانًا أكثر من كونه فيلسوفًا، تمامًا مثلما كان أفلاطون- في ما يرى غادامر ـ أديبًا أكثر من كونه فيلسوفًا، والنظر إلى أسلوبه باعتباره تصويرًا بلاغيًا أكثر من كونه تصورًا منطقيًا فلسفيًا، تمامًا مثلما قيل عن هايدغر أنه "يفتقر إلى الدقة التصورية، ويمتلك غموض الشعر"[6].

علاقة غادامر ب هايدغر كما سبق وبيَّنا، ليست إشكالية ومعقدة فحسب، ولكنها أيضا طويلة

[1]ـ غادامر، تجلي الجميل، ترجمة ودراسة وشرح: د. سعيد توفيق، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سنة 1997م)، انظر مقدمة المترجم، ص12.
[2]- حسين الموزاني، "بين الحداثة والتراث: جدلية الفهم عند هاترجورج غادامر"، (القاهرة: أوراق فلسفية، العدد العاشر، سنة 2004م)، ص185.
[3]- Rod Coltman،Op. Cit.،P. 29.
[4]- Ibid.،P. 30.
[5]- Robert J. Dostal،Op. Cit.،PP. 66- 67.
[6]- Gadamer،Philosophical Apprenticeships،P. 47.

وممتدة. وهي من العمق والتداخل بحيث تحتاج إلى العديد من الدراسات والتحليلات التي تعمل على الكشف عنها والاستفادة منها.كما أنها نموذج حي وخصب للعلاقة المبدعة التي يمكن أن تكون بين تلميذ وأستاذه خاصة إذا كانا في حجم غادامر وهايدغر.

ومن أهم المصادر التي يمكن أن تساعد على إنجاز مثل هذه الدراسات ما كتبه غادامر نفسه عن أستاذه هايدغر وتم جمعه في كتاب بعنوان "طرق هايدغر". وهي مجموعة من المقالات التي كتبها غادامر في مناسبات مختلفة على مدار خمس وعشرين عاماً، بدأها بعد لقائه الأول مع هايدغر في فرايبورغ في العشرينيات من القرن الماضي، أي بعد توقف دام أربعين عاماً منذ ذلك اللقاء. وهي مسألة كانت محل تساؤل من قبل المحللين سنتعرض لها بشيء من التفصيل في ما بعد.

وكتاب "طرق هايدغر " ـ على نحو ما ورد في مقدمة ترجمته العربية[1] ـ شهادة إنسانية وفكرية يدونها فيلسوف كبير عن فيلسوف كبير. وهي لا ترمي فقط إلى الاعتراف بالجميل، أو إلى قول حقيقة، أو تسديد دين ربما وفّاه غادامر، إنما هي أيضاً وثيقة تاريخية فلسفية تحاول أن تكشف عن الطريق، أو الطرق، التي انبثق فيها، وسار على امتدادها، فكر فيلسوف.

ويصرح غادامر في توطئته للكتاب بأن حداثة هذه الدراسات التي يضمها الكتاب لا تعني أنه حديث الانشغال بهايدغر، فقد تلقى عنه حوافز التفكير في وقت مبكر جداً، ومع ذلك، وكما هو حال المرء دائماً عندما يحاول أن يتلمّس طريقه، "كان لابد من مسافة قبل أن أكون قادراً على عرض طرق هايدغر الفكرية كما هي، فكان يتعين عليّ أولاً أن أميز طرق بحثي وسبله من رفقتي لهايدغر وطرقه"[2].

فإلى أي مدى استطاع غادامر أن يميز طرقه عن طرق هايدغر؟

في الحقيقة أن علاقة غادامر بهايدغر علاقة متصلة حتى في الفترات التي بدا أنّ فيها انقطاعاً. فالسنوات الأربعون التي انشغل فيها غادامر بفلسفته الخاصة عن فلسفة هايدغر، إنما كانت ـ في حقيقة الأمر ـ تأويلاً وتطبيقاً للكثير من المفاهيم والاستبصارات الهايدغرية، خاصة في كتابه الرئيس "الحقيقة والمنهج"، والذي تزامن تاريخ نشره عام 1960 مع تاريخ كتابته لمقدمة طبعة دار نشر ريكلام لمقالة هايدغر "أصل العمل الفني". وفي هذا الصدد يقول غادامر: "وهكذا، فإن علاقتي بهذه المقدمة الصغيرة لمقالة "أصل العمل الفني في العام 1960 لم تكن علاقة تكليف لكتابتها،

[1]- هانز جورج غادامر، طرق هايدغر، ت: د. حسن ناظم، على حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، سنة 2007م)، ص 9.
[2]- المرجع السابق، ص 21.

فأنا تعرفت في فكر هايدغر على بعض التساؤلات التي عبرت عنها في كتابي: الحقيقة والمنهج[1]. وليس أدل على ذلك من أن كتاب "طرق هايدغر" تشيع فيه روح الألفة والحنين الإنسانيين للحظات حية شهدها غادامر نفسه، وعاش صعودها وهبوطها، وامتداداتها الإنسانية والفكرية. "فهو يوحي في العديد من عباراته كيف كان حضور شخص هايدغر نفسه يضفي على قوله الفلسفي أبعاداً، يقول عنها غادامر إنه لا يسع المرء إدراكها إلا إذا كان قد خبرها مباشرة"[2].

وبهذا المعنى، لا يمكن الدخول إلى طرق هايدغر إلا عبر بوابات/ مداخل طرق غادامر، كما لا يمكن الدخول إلى طرق غادامر دون المرور بطرق هايدغر. فكلاهما مضى في الطرق نفسها، وكلاهما يوصل ـ حتماً ـ إلى الآخر، بغض النظر عن كون أحدهما أستاذاً والآخر تلميذاً. فهما ـ في الحقل الفلسفي ـ يمثلان حالة فريدة. "فالعلاقة التي جمعت بينهما، كما تظهرها هذه المقالات، كانت حواراً عميقاً داخل مشهد تاريخ الفلسفة برمته، مشهد يتبين من خلاله كيف تنمو الفكرة وتتبلور، وكيف تؤتي ثمارها على نحو ما كان غادامر يشاهده عقلياً وحسياً إن جاز التعبير"[3].

لكن أي الطرق الغادامرية هي التي يمكن أن تعيننا على الدخول إلى طرق هايدغر والإقامة في قلب عالمه الفلسفي السحري؟

يطرح دينس جي ـ شمدت صاحب مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب "طرق هايدغر" ثلاث قضايا مشتركة توحّد بين غادامر وهايدغر وتباعد بينهما في الوقت نفسه، وهي تشكل المحاور الأكثر انتشاراً ودلالة لعلاقتهما، كما أنها تُعدُّ بمثابة الباعث على التوتر الذي يدفع هذه المقالات إلى الأمام بطريقة إبداعية. وهذه القضايا هي: علاقة الفن بالحقيقة، وحدود مزاعم اللغة، ومأزق التاريخ والتراث. ويرى شمدت أن الموضوعة الأخيرة هي التي تسم نقطة الجدال الأشد فصلاً بين غادامر وهايدغر.

وعلى أي الأحوال، فإننا سنختار قضية الفن مدخلاً لقراءة كتاب "طرق هايدغر"، خاصة على نحو ما طرحها غادامر في مقالته "تجلي الجميل".. ذلك لأنها من ناحية، تُعد من القضايا المشتركة الأكثر تعبيراً عن عمق الارتباط بين فكر الفيلسوفين الكبيرين، ومن ناحية أخرى فإن هذه المقالة تحديداً تطرح قضية الفن وماهيته من خلال ثلاثة مداخل أو طرق فلسفية مفاهيمية هي: اللعب والرمز والاحتفال، وهي طرق تقترب كثيراً ـ من وجهة نظرنا ـ من طبيعة العلاقة التي بين غادامر

[1]- نفس المرجع، ص 22.
[2]- نفسه، ص 11.
[3]- نفس الموضع.

وهايدغر، خاصة في الكتاب محل دراستنا "طرق هايدغر".

أولاً- طريق اللعب

مفهوم اللعب عند غادامر له أهمية خاصة، فهو وظيفة أولية للحياة الإنسانية ولا يمكن تصور وجود الحضارات بدون عنصر اللعب. كما أن اللعب عنصر متضمن في الممارسات الطقسية والدينية للإنسان. والنظر للعب عن قرب والتأمل في بنيته من شأنه أن يكشف لنا عن ماهيته بوصفه دافعية حرة. وغادامر ينظر إلى اللعب كنشاط جاد يتجاوز مجرد التسلية وإهدار الوقت، هذا بالرغم من أن حركة اللعب تتميز بكونها لا غَرَضية ولا تَتَقيَّد بهدف، على نحو ما نجد في "تلاعب الضوء" و" تلاعب الأمواج".

وبناءً على ذلك، يؤسس غادامر مفهومه للفن ـ خاصة الفن المعاصر ـ على مفهومه للعب باعتباره تعبيراً عن الحرية من ناحية، وباعتباره نشاطاً إنسانياً جماعياً يتطلب المشاركة من ناحية أخرى.

وفي هذا السياق يمكننا نقل المفهوم من ميدان الفن إلى ميدان الفلسفة حتى يمكننا تفسير الكثير من التحولات الفكرية الجذرية التي قد تبدو متناقضة وصادمة في معظم الأحيان. ولأن من شأن هذا الإجراء أن يضفي على الفكر شيئاً من المرونة والحيوية ومن ثم يصير أكثر إنتاجية وإبداعية. ولتحقيق هذا الهدف، فإننا في هذا المقام لا نحتاج إلى عدة نظرية كبيرة، وإنما يكفينا الاستعانة بالفكرة الأساسية والأولية عن اللعب بوصفه حركة حرة. وهي الفكرة التي عبرّ عنها غادامر بالسؤال التالي:

"متى نتحدث عن اللعب، وما الذي يكون مقصوداً حينما نفعل ذلك؟

من المؤكد أن أول شيء هنا هو ذلك الكرّ والفرّ للحركة المتكررة باستمرار... ومن الواضح أن ما يميز حركة التراجع والتقدم هذه، هو أن لا أحد من طرفي هذه الحركة يمثل الهدف الذي سوف تتوقف عنده"[1].

وإذا أردنا أن نمد تحليلاتنا إلى كتاب "طرق هايدغر"، فلن نجد صعوبة في العثور على هذه الحركة المتذبذبة جيئة وذهاباً. بل إننا سنعثر عليها منذ الصفحات الأولى لمقدمة الترجمة العربية التي تصف كتابة غادامر بأنها لا تكف عن المجيء والذهاب بين لغة نثرية وصفية حميمية تفصّل وجود هايدغر الإنسان، مظهره، حضوره الشخصي، طريقة إلقائه محاضراته... بين ذلك كله ولغة

[1]- هانز جورج غادامر، تجلي الجميل ومقالات أخرى، ت: د. سعيد توفيق (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، سنة 1997م)، ص ص 98 - 99.

فلسفية تأويلية عميقة... وستستوي جلسة القارئ على وفق اهتزاز نوابض حركة المجيء والذهاب هذه"[1].

فالحركة تنشأ هنا من أسلوب غادامر الذي يقدم هايدغر من زاويتين أو وجودين: وجوده كإنسان، ووجوده كفيلسوف. ورغم محاولة غادامر الجمع بين الوجودين في كل واحد، إلا أن الحركة لا تتوقف وتظل مستمرة على مدار المقالات استجابة لازدواجية من نوع آخر: ازدواجية بين وجود هايدغر ـ حتى في وجوده الكلي المتكامل ـ وبين وجود غادامر نفسه. هذا، وقد استخدم غادامر تقنية اللعب في مقالته "الوجود، الروح، الله" لكي يفسر حالة القلق والحيرة التي كانت تنتاب هايدغر عندما يفكر في وجود الله يقول: "إن التفكير هو تأمل شيء ما يعرفه المرء، إنه حركة الفكر جيئة وذهاباً، وأن تُساق جيئة وذهاباً بالفكر والاحتمالات والفلسفات والشكوك والأسئلة الجديدة"[2].

ولسوف نلاحظ هنا أن البنية أو الطريق التي تتخذها مقالات غادامر حول هايدغر، تهيمن عليها الحركة في الاتجاه المعاكس؛ أو بعبارة أبسط، إنها سباحة ضد التيار. فغادامر يهتم في بداية كل مقال برسم ملامح الحياة الفكرية السابقة على ظهور هايدغر أو التي كانت معاصرة له، وعندما ينجح في القبض على الخيط الذي يربط هذه الملامح فإنه يقدم هايدغر في لحظة استهلال سينمائية بارعة، بحيث تصور هايدغر وهو يقذف بنفسه وحيداً في قلب الأمواج، سابحاً ضد التيار. ففي مقالته "ما الميتافيزيقا"، وهي عنوان لمقال بالاسم نفسِه لهايدغر، يقول: "في الواقع، فإن السؤال المتعلق بالعدم، والفكر الذي يثيره، والخبرة الأساسية بـ "العدم"، هذه الأشياء جميعاً قد حدثت بطريقة بحيث إنّ التفكير سيكون مرغماً على التفكير بـ: "الهناك "da كمكوِّن للدازاين. وهذه هي المهمة التي أخذها هايدغر على عاتقه سالكاً بشكل واعٍ أبداً درباً مختلفاً عن الدرب الذي سلكه السؤال الميتافيزيقي المتعلق بوجود الموجودات ولغة الميتافيزيقا السائدة"[3].

حركة التفكير عند هايدغر ـ كما يصفها غادامر ـ هي حركة لا غَرَضية، تماماً مثلما تكون حركة اللعب لا غَرَضية. وما يعنيه غادامر بلا غرضية التفكير الهايدغري أنه ليس وسيلة لتحقيق غاية معينة. فعندما يتحول التفكير إلى أداة فإنه يستنفد نفسه في الغاية التي يعمل على الوصول إليها، ويفقد بذلك روح التأمل والبصيرة التي تلتحم بماهية الوجود. إن التفكير الحقيقي والأصيل هو

[1]- غادامر، طرق هايدغر، مرجع سابق، ص 11.
[2]- المرجع السابق، ص 372.
[3]- نفس المرجع: ص 126.

التفكير الذي يمثل همّاً في ذاته، ويعتمد على نكران الذات المفكرة بحيث تطغى الفكرة وتتوارى الذات. وفي هذا المعنى يقول غادامر: "فهذا الفكر لا يرى نفسه أداة لتحقيق غاية معينة. فهو ليس فكراً يكون كل شيء فيه معتمداً على الحصافة، وعلى موقف متعالم، بل هو في الحقيقة فكر يتجلى كهمّ محض. لذلك فإن التعالم لا ينفع فيه"[1].

وفي مقالته "حقيقة العمل الفني" يرصد غادامر نوعاً آخر من الحركة في تفكير هايدغر، وهي الحركة التي تفسر العمل الفني وتكشف عن ماهيته بوصفه لاتحجُّباً وانبثاقاً. فالعمل الفني عند هايدغر ليس مجرد تجربة ذاتية تعبر عن معنى خاص يقصده الفنان المبدع، لكنه يمثل حدثاً في حد ذاته، وحركة مندفعة تطيح بكل شيء محدد سلفاً ومتفق عليه. إنه عمل متوتر ما بين كونه حدثاً متحركاً وكونه عالماً خاصاً ساكناً وثابتاً في مكانه، وهذا التوتر هو الذي يحدده هايدغر بوصفه الصراع بين العالم والأرض"[2].

ويرى غادامر أن بحث هايدغر في أصل العمل الفني، إنما هو خطوة في طريق بحثه عن الحقيقة. فما توصل إليه هايدغر عن ماهية العمل الفني بوصفه تكشفاً وتجلياً للحقيقة يمكن أن ينسحب على كل الموجودات، فيقول "لا تحدد مقالة هايدغر نفسها بتقديم وصف مناسب جداً لوجود العمل الفني، بل في الحقيقة أن تحليله يعزز انشغاله الفلسفي المركزي في تصور الوجود نفسه بأنه حدوث الحقيقة"[3].

وفي كل الأحوال فإن طريق اللعب بوصفه حركة حرة يبدو مهيمناً على "طرق هايدغر" في مواضع كثيرة وفي قضايا متعددة مثل الجدل بين اللغة التصورية (الفلسفية) واللغة الشعرية، بين الكلام والصمت، بين التكشف والتحجب، بل أننا لن نكون مبالغين إذا قلنا إن مجمل تفكير هايدغر الجذري إنما ينطوي على هذه الحركة. فلا أدل على ذلك من أن عودته الدائمة إلى التراث اليوناني القديم، وإعادة طرح الأسئلة القديمة في ضوء جديد ما هي إلى حركة إلى الوراء، وعودة إلى الأصول تمهيداً للرجوع مرة أخرى إلى الأمام لحل إشكالات العالم المعاصر التي قضت على الإنسان وتناست الوجود.

[1]- نفسه، ص 160.
[2]- نفسه، ص 229.
[3]- نفسه، ص 230.

ثانياً- طريق الرمز

ما الذي تعنيه كلمة رمز Symbol ؟ يتساءل غادامر، وفي سبيله للبحث عن الإجابة يستدعي أصل الكلمة عند اليونان[1]. فقد كانت تعني اصطلاحياً "علامة تذكارية". وكان المُضِيف يقدم إلى ضيفه ما يسمى بعلامة الضيافة tessera hospitalis بأن يقسم شيئاً ما نصفين، يحتفظ بنصفه لنفسه ويعطي ضيفه النصف الآخر. فلو قدر أن يدخل بيتَ المُضِيف نفسِه بعد سنوات واحدٌ من نسل الضيف، أمكن مطابقة القطعتين معاً مرة أخرى في فعل من أفعال التعرف.

ويورد غادامر قصة طريفة من "مأدبة أفلاطون" تعبّر عن معنى قريب[2]. ففي هذه المحاورة يروي أرستوفانس Aristophanes قصة عن طبيعة الحب الذي يفتننا إلى يومنا هذا. فيخبرنا بأن كل الموجودات كانت في الأصل مخلوقات كروية الشكل، لكن الآلهة قسمتها نصفين لسوء سلوكها، ومنذ ذلك الحين، يحاول كل نصف أن يصبح كُلًّا صحيحاً مرة أخرى، وهذا الترقب لأن يكون هناك نصف آخر يمكن أن يكملنا، ويجعلنا كلًّا صحيحاً من جديد، هو ما يتم تحققه في خبرة الحب.

والحقيقة أننا لن نجد أنسب من هذا المعنى للرمز كي نستخدمه كأداة نظرية نفهم بها حقيقة العلاقة بين غادامر وهايدغر على نحو ما تجسدت في "طرق هايدغر". فكما ذكرنا من قبل، كانت بداية لقاء الفيلسوفين في فرايبورغ في العشرينيات من القرن الماضي؛ وهي بداية جذرية مثّلت لحظة فارقة في حياة غادامر وسائر جيله من طلاب الفلسفة في ذلك الوقت. عن هذا اللقاء يقول غادامر: "كان هناك شيء مفاجئ ظهر مع هايدغر في أول ظهور له على منبر فرايبورغ بعد الحرب العالمية الأولى. ثمة شيء جديد، شيء لم يسمع به أحد من قبل"[3].

وأما هذا الشيء الجديد الذي يعنيه غادامر فهو طريقة التفكير التي قدمها هايدغر وخالف بها ما كان سائداً في الجامعات الألمانية في ذلك الوقت. طريقة تبتعد عن عملية الانتقال التدريجي من علاقة إلى أخرى ومن حكم إلى آخر، وتعتمد على الإظهار وحمل شيء ما على إظهار نفسه.

وبالرغم من أن اللقاءات توالت، وصار غادامر ـ بعدها ـ تلميذاً نجيباً لهايدغر، إلا أن كتابته عن أستاذه أتت بعد فترة صمت وانقطاع دامت أربعين عاماً. ويلفت شمدت النظر إلى أن هذا الصمت المذهل ليس مؤشراً على تجاهل غادامر لهايدغر خلال تلك السنوات أو تنكراً له، وإنما كانت

[1]- غادامر، تجلي الجميل، مرجع سابق، ص 113.
[2]- المرجع السابق، ص 114.
[3] - غادامر، طرق هايدغر، ص 154.

سنوات صمت اختيارية لزمها غادامر بينما كان يتابع، بخيال واسع وبصرامة، ما يسميه هو "الحافز" الذي تلقاه عن هايدغر. وأن الصمت المطول الذي سبق مقالات هذا الكتاب ما هو إلا توطئة حقيقية لما تقوله هذه المقالات.

والحقيقة أن اللقاء بهايدغر، ثم الانفصال عنه، ثم العودة إليه يمكن فهمه بالعودة إلى مفهوم الرمز وباللجوء إلى الأسطورة. فما كان اللقاء الأول سوى نوع من الضيافة، قام فيها هايدغر باستضافة غادامر على مائدته الفكرية العامرة. وما التفكير الجديد الذي قدمه هايدغر إلى غادامر سوى كسرة الخبز التي ظل غادامر محتفظاً بها مدة أربعين عاماً بعيداً عن بيت هايدغر ـ الذي هو بمثابة بيت الوجود – ثم عاد إليه مرة أخرى ليتعرف عليه وعلى نفسه في آن. إنهما نصفان متكاملان قسمتهما آلهة الفلسفة والتاريخ والسياسة، وظلا طوال العمر يبحثان عن بعضهما بغية الوصول إلى لحظة اللقاء المفعمة بكل الحب والاحترام المتبادل. فيقول شمدت: وغادامر، حين يلتفت للكتابة عن هايدغر، لا يشرح، فقط، بعض السبل التي سلكها فكر هايدغر، إنما هو يواجه، بطريقة هادئة وشخصية، نفسه ونمو علاقته بهايدغر "[1].

إنها رحلة بحث عن الذات من خلال الآخر، أو هي رحلة بحث عن الآخر عندما يكون جزءاً من الذات. وهذه النتيجة هي التي ستقودنا إلى الطريق الثالث من طرق غادامر في قراءاته لفلسفة وشخصية هايدغر، وهو "الاحتفال".

ثالثاً- طريق الاحتفال

في كتاب: "تجلى الجميل" يعّرف غادامر الاحتفال The Festival قائلاً: "إذا كان هناك شيء واحد ينتمي إلى كل الخبرات الاحتفالية، فهو بالتأكيد يتمثل في أن هذه الخبرات لا تسمح بأي انفصال بين شخص وآخر. فالاحتفال هو خبرة الجماعة، وهو يمثل الجماعة في صورتها الأتم. فالاحتفال يكون مقصوداً من أجل كل شخص. ولذلك، فإنه عندما يعجز شخص ما عن المشاركة، فإننا نقول إنه قد استبعد نفسه وعزل نفسه عن المظاهر الاحتفالية"[2].

في الحقيقة أننا لن نجد أنسب من مفهوم الاحتفال للتعبير عن الحالة النفسية والعقلية التي كتب بها غادامر كتاب "طرق هايدغر". فبالرغم من أن المقالات الواردة بالكتاب كتبت على فترات متباعدة على مدار خمس وعشرين عاماً، إلا أنك لتشعر وكأنها كتبت في جلسة واحدة. فثمة حالة مزاجية واحدة متجانسة تسيطر على المقالات، وهي تعكس عمق وثبات العلاقة التي تربط غادامر

[1]- المرجع السابق، ص 26.
[2]- غادامر، تجلي الجميل، ص 126.

بهايدغر. وإذا كان معنى الاحتفال عند غادامر ينطوي على خبرة الجماعة ويتطلب المشاركة، فإن غادامر يبدو حاضراً بقوة في مقالات "طرق هايدغر" لا بوصفه مؤلفاً فحسب، ولكن بوصفه مشاركاً كذلك، "وغالباً ما يضع غادامر نفسه جزءاً من المشهد، وشاهداً عليه، وهذه ميزة هذا الكتاب، يشده إلى ذلك تجلية الخطوات الجريئة التي خطاها هايدغر على أرضية التعليم الفلسفي الأكاديمي في ألمانيا، وعلى أرضية تاريخ الفلسفة بعامة، وكذلك تجلية، بأسى!، المآل الذي آلت إليه هذه الخطوات المغامرة في عالمنا التقني المعاصر" [1].

لكن كيف تحققت لغادامر هذه الروح الاحتفالية؟

تحققت هذه الاحتفالية بفضل حرص غادامر على إبراز الجوانب الإنسانية والشخصية لهايدغر، وكذا إبرازه لردود أفعاله هو وزملاؤه في الجامعة عندما كانوا يستمعون لمحاضرات هايدغر. فعندما كان غادامر يعقد المقارنة بين محاضرات ياسبرز ومحاضرات هايدغر كان يقول: "أما هايدغر بمظهره وشخصيته فكان مختلفاً كلياً: دخول درامي، وإلقاء ذو قوة عظيمة، والمكان الذي يشغله في محاضراته: كل ذلك كان يسحر مستمعيه"[2].

وهي جدية تتعارض مع روح الهذر التي كانت تسيطر على محاضرات ياسبرز رغم اعتراف غادامر بالقيمة الفلسفية الكبيرة لياسبرز وبالأثر العميق الذي أحدثته مؤلفاته في ذلك الوقت، وكانت سبباً في انعقاد صداقة بينه وبين هايدغر، استندت في الأساس إلى رفضهما للتعليم الأكاديمي القائم، وصخب "الكلام التافه"، وانعدام مسؤوليته.

ويرجع غادامر التأثير السحري الذي كان يحدثه هايدغر في نفوس مستمعيه إلى حضوره الشخصي وموهبته الطبيعية، إلا أنه كان يتفلسف بوحي من قلقه الذاتي العميق الذي أثاره نداؤه الديني الخاص وكذلك استياؤه من علم اللاهوت والفلسفة اللذين كانا سائدين آنذاك.

وقد كان لهايدغر حضورٌ طاغٍ في فترة ما بعد الحرب عندما كان يُعاد بناء ألمانيا مادياً وروحياً. وهو لم يفعل هذا كمعلم، فنادراً ما كان يتكلم لطلبة. ولكنه أنشأ جيلاً كاملاً بمحاضراته ومنشوراته. ومن الغريب أنه "كانت الإثارة الصادرة عن فكره تتسلل داخل كل فرد، داخل حتى أولئك الذين لم يفهموا ما يقول"[3].

[1]- غادامر، طرق هايدغر، ص ص 11 – 12.
[2]- المرجع السابق، ص 55.
[3]- نفسه، ص59.

ومن قبيل الروح الاحتفالية التي هيمنت على غادامر كتابته لمقالتين احتفالاً بِعيدَيْ ميلادٍ لهايدغر. واحدة عندما بلغ هايدغر الخامسة والسبعين، والأخرى عندما بلغ الخامسة والثمانين. تشيع في المقالة الأولى روح الأسى، وتشيع في الأخيرة روح الأمل، وهي مفارقة غريبة، لأن المقالة الأولى تطرح السؤال حول أسباب نسيان هايدغر، بينما تطرح المقالة الأخرى السؤال عن أسباب حضور هايدغر رغم مرور السنين.

ففي افتتاحية المقالة الأولى يقول غادامر واصفاً حالة التبلد والنسيان التي أصابت العقول إزاء هايدغر وفلسفته: "ومثلما يشهد كل شيء على إيقاع الزمن، كذلك هو هايدغر، فالدافع الثوري المنبعث منه انحسر عن سطح وعينا. فثمة نزعات تبزغ في وعينا الزماني تقاوم سلطة وقوة فكر تغلغل ذات مرة في أعماق كل شيء. فإيماءاته المحرضة هي بداية لمجابهة إحساس بليد، إحساس أصبح منفتحاً على اتجاه آخر" [1].

وفي مقابل هذه الروح المفعمة بالأسى وبالأسف على حاضر هذا الفيلسوف الثوري العملاق، يستهل غادامر مقالته الأخرى قائلاً بنبرة تشي بالفرحة والأمل:

"وعلى الرغم من التغيرات في أشياء كثيرة، يبقى هايدغر حاضراً، دون أدنى شك، عبر جميع تقلبات القرن العشرين.كانت حال هايدغر ـ في الحقب التي بدأ فيها مغالى فيه، وفي الحقب التي لم يكن فيها غير شخصية مختلفة ـ كحال النجوم العظيمة التي تحدد أدوار الزمان" [2].

وفي موضع آخر من المقالة نفسها يتساءل غادامر عن السر في هذا الحضور الثابت؟

ثم يحاول الإجابة عن هذا التساؤل من خلال استعراضه لرحلة هايدغر الفلسفية، وحضوره الذي لم ينقطع على مر الزمان، لكننا نستطيع أن نعثر على الإجابة في فقرة قصيرة ومعبرة اختتم بها غادامر مقالته الاحتفالية الأولى المؤرخة في عام 1964، عندما قال[3] "ومهما يكن من أمر، فإن هايدغر " هناك da" وليس بمقدور المرء تجنبه، وليس بمقدوره، لسوء الحظ، أن يرتقي خلفه على طريق سؤاله، فهو يعترض السبيل بطريقة مقلقة جداً. إنه سد منجرف يغمره تيار الفكر المبدع صوب الكمال التقني. ولكنه سدٌّ لا يمكن أن يُزحزح من مكانه"...

[1]- نفسه، ص ص66-65.
[2]- نفسه، ص 241.
[3]-نفسه، ص 92.

مفهوم الهرمينوطيقا في فلسفة هايدغر

الاتصال بالكائن كمنهج للفهم

محمد سيد عيد[*]

يتناول هذا البحث "مفهوم الهرمينوطيقا في فلسفة مارتن هايدغر"، للأكاديمي المصري د. محمد سيد عيد، الوجه الخاص للمفهوم انطلاقاً من النص الهايدغري. وفي هذا السياق سيبيّن خصوصية القول الفلسفي عند فيلسوف الكينونة والزمان، آخذاً بأبعاده التأويلية إلى أمدائها القصوى، وإذا كان هايدغر ـ حسب الكاتب ـ قد أعاد مفهوم الهيرمينوطيقا إلى ما قبل ظهور كتاب يوهان دانهاور في القرن السابع عشر، فقد توصّل في تأويليته إلى فكرة جوهرية تشكل الجامع المشترك لمجمل تاريخ الهيرمنيوطيقا، عنينا بها فكرة التواصل بالكائن كمنهج للفهم.

المحرر

ظهرت كلمة هرمنيوطيقا أول مرة في أحد أعمال يوهان كونراد دانهاور(1603-1666) .Johan[1] Conrado Dannhawero الذي صدر باللغة اللاتينية تحت عنوان (الهرمينوطيقا المقدسة أو منهج شرح النصوص المقدسة) .Hermenevtica Sacra sive Methodus exponendarum S Literarum. يحيلنا دانهاور في أول صفحة من كتابه إلى مؤلف آخر هو باربارُوس موسكوفيتس Barbaros Moscovitas وكتابه عن الهرمينوطيقا. (Dannhawero،MDCLIV,P.1).

شكل عمل دانهاور نقطة تحول في الفهم اللاهوتي بين مفسِّري النصوص المقدسة، ذلك بأن عمله يتضمن بصورة أولية عنصر تميز منهجي للهرمينوطيقا التحليلية عن المنطق التحليلي. ففي السابق كان التفسير هو المقصود من جهة المؤلف، حتى عندما يقال أن المعنى وهمٌ أو

*ـ أستاذ الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ مصر.

[1]ـ هو عالم لغوي لوثري لاهوتي ولد في 24 مارس 1603 بفرايبورغ ألمانيا وتوفي في 7 نوفمبر 1666. بستراسبورغ كان أستاذا في علم الخطابة واللاهوت وله العديد من المؤلفات منها: شرح كتاب التعليم المسيحى (بالألمانية)، حكمة المسيحيين من اللاهوت الايجابي (باللاتينية)، كتاب الضمير أو لاهوت الضمير (بالألمانية).

كذبٌ فهو يتطابق مع الحقيقة. وعلى النقيض، يتعامل المنطق مع الحقيقة الفعلية، بما هي تقودنا إلى الوضوح الجدير بالثقة. يطبق هذ التمييز في الهرمينوطيقا المقدسة Hermenevtica Sacra للكتاب المقدس بوصفها نموذجاً لكل النصوص الأخرى (هي في فكرة «التفسير الجيد boni interpretis). تميز الهرمينوطيقا المقدسة بين السؤال المتعلق بقصد المعنى للنصوص المقدسة والسؤال عن وجوده الحقيقي أو الزائف. إن قارئ الكتاب المقدس يجب أن يقرر عبر التفسيرات ماذا كان قصد المؤلف؟ وعبر البحث المنطقي والتحليل أو عبر الثقة في الروح المقدسة بكونها مؤلف الكتاب المقدس. ومن ناحية أخرى، فإن محتوى الثقة (fides quae creditur) يميز شكلاً عن العقل في التصديق أو الاعتقاد (fides qua creditur). إن المشكلة الهرمينوطيقية الأولى هي الظروف التي تحيط بالقارئ والمستمع وأن تكون صحيحة في وضع يسمح بفهم المقصد التاريخي الموحى به في الكتاب المقدس. تخدم الدراسات الفيلولوجية والتاريخية للكتاب المقدس بدقة الفهم التاريخي لموقف الكاتب. يشمل هذا تحديد عواطف المؤلف ووقت الكتابة.إن الهدف النهائي هو تيسير فهم الذات ليس فقط للنص، لكن أيضا للموقف التاريخي للمؤلف الإنساني (25-Shantz،Douglas H.,2015,P.24).

فن الفهم

يُرجع هايدغر تاريخ مصطلح الهرمينوطيقا إلى ما قبل 1654 (وهو تاريخ ظهور كتاب دانهاور كما ذكرنا). ولذا فهو يعود به إلى ما قبل الميلاد لدى أفلاطون وأرسطو. فيعدد لنا الكثير من المحاورات التي ظهرت فيها كلمة ἑρμηνής و ἑρμηνέων. يعدد في محاورة إيون والسفسطائي وثياتيتوس، وهي كانت تعنى برسول الآلهة أو المفسر الذي لديه المعانى. أما أرسطو فله في هذا المجال مواضع عدة، مثل كتاب الشعر، حيث ترد ἑρμηνέων بمعنى المعرفة، ويذكر هايدغر أيضاً كتاب أرسطو Περὶ ἑρμηνεας (في التفسير) (هذا ما ترجمه ابن رشد بكتاب العبارة) والذي يتحدث فيه عن اللوغوس أو الكلمة، وما تدل عليه. ثم ينتقل هايدغر إلى المعنى عند القديس أوغسطين حيث ينقلنا إلى النص المقدس الذي على الإنسان أن يفسر فقراته الغامضة. أصبحت الهرمينوطيقا فنّاً للفهم على يد شلايرماخر، ثم تحولت إلى قواعد للفهم على يد دلتاي،حيث رأى الأخير أن تحليل الفهم مثل البحث عن تطور الهرمينوطيقا يأتي في سياق بحثه عن تصور العلوم الإنسانية[1].

والحقيقة أن هايدغر ينتهي من هذا العرض التاريخي لمصطلح الهرمينوطيقا إلى فكرة واحدة

[1]- (Heidegger M.،1999،P.6- 11).

هي التي تمثل الخيط المشترك لكل تاريخ الهرمينوطيقا، عنينا بها فكرة التواصل أو الاتصال. فكما أن النشأة الأولى للهرمينوطيقا اتصال بين البشر والآلهة من خلال الشاعر كما لدى أفلاطون، هي أيضاً اتصال بين الدلالة والمعنى في الكلمة أو العبارة عند أرسطو. وهي أيضاً اتصال بين الكلام الإلهي والبشر وتفسير المعنى الغامض عند دانهاور وأوغسطين ومفكري العصور الوسطى. إنها تفسير للوقائع Faktizität، تلك الوقائع التي نلتقي بوجودها، نراه وندركه ونعبر عنه في تصور[1].

لكن هايدغر سرعان ما يستخدم هذه الفكرة المحورية عن الاتصال في فهم الدازاين Dasein ذاته. والحقيقة أن الهرمينوطيقا لدى هايدغر هي فهم الدازاين. والاتصال هنا لمحاولة فهم الدازاين وأسلوب وجوده. إن الهرمينوطيقا ليست إنتاجاً صناعيًّا لنمط من التحليل يفترضه الدازاين ويتطلع إليه، لكن هي السؤال عن: ما الحاجة إلى جلب تلك الواقعة ذاتها (وهي واقعة الوجود هناك)؟ في ما هي الطريق؟ ومتى؟. إن العلاقة هنا بين الهرمينوطيقا والوقائع ليست علاقة إدراك الموضوعات والموضوعات المدركة، في علاقة السابق باللاحق، بل بالأحرى التفسير ذاته هو الإمكانية والتمييز لكيفية خاصية وجود الوقائع. إن التفسير هو الوجود الذي يجلب وجود الحياة الوقائعية ذاتها[2].

والحقيقة أننا يجب أن نتوقف هنا قليلا عند مصطلح Faktizität الذي يستخدمه هايدغر في عنوان كتابه الأنطولوجيا ـ هرمينوطيقا الوقائع Ontologie – Hermeneutik der Faktizität. فالواقعة التي يقصدها هنا من الأنطولوجيا هي واقعة الوجود وبالتحديد الوجود- هناك Da-Sein. ولكن من هو الموجود هناك، هل هو الإنسان ؟ كيف إذن يكون وجوده واقعاً ؟ (يجب هنا التمييز بين واقع وواقعيّ، لأن الواقعيّ هنا يوضع في مقابل المثاليّ وهذا لم يقصده هايدغر، أما الواقع فهو التمثُّل والتحقُّق) وتمثُّل الدازاين في الوجود. يُعرّف هايدغر الوقائعية قائلاً: «إننا نسمى الحقيقة الفعلية Tatsächlichkeit لواقعة Faktum الموجود الإنساني ـ التي يكونها كل موجود إنساني يوجد بالفعل ـ وقائعية[3]».

إن كون الموجود الإنساني يوجد كواقعة يعني بالنسبة لهايدغر أن الموجود الإنساني يُلْقَىَ في العالم دون أن يكون له اختيار في ذلك، وما يلتقي به الموجود الإنساني المُلْقَى في عالمه الخاص هو قَدَرُهُ الذي لا حيلة له على دفعه ولا اختيار له فيه. فعلى أيِّ نحو يوجد الإنسان في الواقع ـ في العالم ؟ فما الفرق بين نحو وجود الإنسان ونحو وجود المنضدة. الإنسان موجود واللوحة الفنية

[1]- (ibid،P.11).
[2]- (ibid،P.12).

[3]ـ (جمال سليمان، 2009، ص109).

موجودة والصفر موجود بالمعنى الرياضي. فالشيء الطبيعي موجود وله وجود وكل موجود له وجود بنحو مختلف.

فالوجود الخاص Existenz هي الصفة التي تنطبق على الإنسان وحده من بين باقي الموجودات «فالإنسان وحده يوجد» بينما الصخور تكون، والأشجار تكون، حتى الله يكون. فكلها عند هايدغر موجودات في مرتبة الوجود العام(Sein). ولكن لماذا تلك التفرقة ؟. إن مصطلح هايدغر Existenz هو مرادف لكلمة «الوجود هناك»[1]. وذلك يعنى أن الإنسان وهو الكائن الوحيد من بين الموجودات الذي ينفتح على الوجود ويكتشف حقائق هذا الوجود المختفي. فهو موجود هناك بين تلك الموجودات وهو يؤثر فيها ويتأثر بها، فهو منخرط معها وبهذا يكون موجوداً ـ في ـ العالم، وبالتالى فهو الذي يستطيع أن يصل من الوجود وفي الوجود إلى حقيقته. فهو الوحيد بين الموجودات الذي لديه قدرة «الوعي الذاتى بالوجود Selbstbewuβtsein» بينما باقى الكائنات ليس لها هذا الوعي (215-Ibid،P.214). فهذا الإنسان الذي يوجد (Exist) يحاول أن يكتشف حقيقة الوجود (Sein). ومن ثم يصبح الإتجاه من الوجود الخاص إلى الوجود العام. ولهذا كان سبب اختيار هايدغر للعنوان (الوجود والزمان Sein und Zeit) حيث إن الوجود هنا بوصفه الوجود المحجوب عن كل ميتافيزيقا سابقة. حيث كان الإهتمام بالوجود الخاص Existenz في الماضى، فالإهتمام بوجود الموجودات وليس بالوجود ذاته Sein. فالإهتمام بالموجود وليس بالذى يجعل الموجود يوجد. أو بعبارة أخرى الذي يجعل من الموجود موجودًا، فأين هو الضوء الذي يُنير ولا يستنير ؟!. ذلك ما حاول هايدغر أن ينبه إليه في كتابه «الوجود والزمان».

فالواقعة هنا هي واقعة وجود الدازاين هناك das Da-Sein، إمكانية الوجود وذلك هو التساؤل الهرمنيوطيقى عنه. إن التساؤل الأساسي في الهرمينوطيقا لدى هايدغر هو الوجود برؤية الموضوع الذي هو الدازاين. فهو الوجود على الطريق being-on-the-way في ذاته لذاته. وطبقا لهذا التساؤل الأساسي نجد كل خصائص الوجود ـ الأونطيقى من قلق واضطراب وزمانية[2].

والحقيقة أن المصطلح الأخير وهو الوجود ـ الأونطيقى أو الأنطولوجيا هي ما شكلت عنوان كتابه «الأنطولوجيا ـ هرمينوطيقا الوقائع». فذلك العنوان يعني أن الانطولوجيا هي الهرمينوطيقا أو هرمينوطيقا وقائع الوجود. فالواقع هنا هو ـ كما يقول ـ سوف يستخدم كسمة الدازاين الذي يخصنا

[1]- (Kaufman،Walter،1956،P.213).
[2]- (Heidegger،1999،P.13).

وهي تعني أنه في كل مرة يكون الدازاين موجوداً هناك في زمن محدد فإنّه يشكل ظاهرة. إنها ظاهرة للتواقع أو الوقوف هناك في زمان ما[1].

إن هذا الفهم لدى هايدغر نابع من الاصطلاح ذاته، إذ ينقسم إلى شقين onto، logy وهي في الأصل اليوناني οντος وهي تعني في اليونانية معنىً مزدوجاً، تعنى الموجود الحاضر وتعني أيضاً الحضور والوجود. أما الجزء الآخر فهو λογος وهي الكلمة. ولو أننا ترجمناها ترجمة حرفية عن اليونانية لقلنا (كلمة الوجود) أو (كلمة الموجود). ولكن السؤال هنا هو: أي وجود نبحث له عن كلمة ؟

إن الوجود الذي يبحث عنه هايدغر أو الوجود الذي نبحث له عن كلمة هو وجود الدازاين. فعلى أيٍّ نحو يوجد الدازاين؟ وما ماهيته؟ وما هو الدازاين Was ist das Dasein؟ هنا نحن نطرح السؤال على هايدغر باللغة الألمانية الذي يعنى حرفياً (ما هذا الشيء الذي يسمى دازاين؟) بهذه الصيغة من التساؤل طرح هايدغر سؤاله عن الفلسفة على طريقة سقراط بما هذا τἱ εστιν؟. إننا نطرح السؤال بهذه الإمكانية لأن الفلسفة ذاتها لدى هايدغر هي «أنطولوجيا فنومنولوجية كلية، تنبع من هرمينوطيقا الدازاين بوصفها تحليلاً للوجود الإنساني» (Heidegger،1977،S.51)

والحقيقة أن هذا التعريف للفلسفة هو تعريف يقوم بسجن كل شيء ويختزله إلى كلمة واحدة وهي "الدازاين". صحيح أن هذا المصطلح الذي لم يكن جديداً على تاريخ الفلسفة ـ هو يُعلي من قيمة الإنسان ويميِّزه عن باقي الموجودات من حيث اتصاله بالوجود، وصحيح أيضاً أن الهرمينوطيقا هي اتصال بين الشاعر وشعره والرسول والآلهة..الخ... إلا أن الفلسفة تصبح حبيسة الأنطولوجيا بالطريقة الفنومنولوجية. فالمنهج الوحيد لدى هايدغر هو المنهج الفنومنولوجي وهو يعلن عن ذلك ويضعه بصراحة كمنهج للوجود والزمان. ومن ناحية أخرى فإن الفلسفة هي البحث في الوجود فقط وكأن الفلسفة ليست على علاقة بأيّ علوم أخرى أو مجالات أخرى. وذلك على الرغم من أن نظرة اليونان للفلسفة كانت مغايرة تماما لهذا التصور، حيث تضمّ الفلسفة كل العلوم. صحيح أن هايدغر تحدث عن مثال الشجرة لدى ديكارت، وهي أن الميتافيزيقا هي الجذر الذي يمدُّ فروع شجرة الفيزيقا، ولكن أن تظل الفلسفة حبيسة الوجود فهذا لم يكن من العودة إلى الأصول كما اعتاد هايدغر أن يأخذ المعنى بالرجوع إلى الأصول اليونانية. فكما أن اليونان هم أصل الفلسفة وأصل كل تقدم كما اعترف هايدغر صراحة في محاضرته (ما الفلسفة؟)، كذلك فإن اليونان لم

[1]- (**Ibid،P.5**).

يحددوا مجالاً واحداً تبحث فيه الفلسفة. ومن ناحية أخرى أن الهرمينوطيقا ليست هي فقط المفسِّرة للدازاين. صحيح أن كل نص يقوم بتفسيره شخص ما، بيد أن هذا التفسير يمثل طبيعة الإنسان ذاته وأن التفسيرات هي تمثيل وتحقيق لطبيعة وجود الإنسان وماهيته. وإن كان هذا المفهوم غامضاً لدى هايدغر، إلا أن هذا التصور هو أشبه بتصور هيغل عن الفكرة وكيفية انبثاقها من العالم. مثلاً إذا قام ناقد فنّي بتفسير عمل درامي، فكيف يمثل هذا التفسير فهماً للدازاين ؟ وما الوجود الذي يشير إليه. هل هو وجود العمل الخيالي أم الواقعي؟ حتى نظرة هايدغر إلى الفن تبدو مختزلة إلى النظر للوجود وحقيقته. ومن ثم فإن تعريف هايدغر هنا للفلسفة هو تعريف متعسِّف ومنحاز والانحياز إلى الوجود إضافة إلى حصر مهمة الهرمينوطيقا في تفسير الدازاين.

فما هو الدازاين إذن ؟. هذا المصطلح يدل عند هايدغر على وجود الإنسان في العالم؛ وعلى أي نحو يوجد الإنسان في العالم. ولذا يطلق على هذا النحو الوجودي للإنسان (Dasein) وهو يعني حرفياً في اللغة الألمانية موجود هناك Sein = being   Da = there؛ وهناك مدرسة في التحليل النفسي تسمى بهذا المصطلح وتعرف باسم مدرسة تحليل الموجود الإنساني أو Daseins analysis، وهي تعارض مدرسة فرويد Freud في التحليل النفسي، تأتي لتحليل الموجود الإنساني أو أحوال الموجود الإنساني في العالم من حيث هو موجود مَرْمِيٌّ في العالم، أو هو موجود مقذوف به في العالم. وهذا حال من أحوال الوجود الإنساني فكلنا مَرْمِيُّون في العالم، مقذوف بنا في العالم على غير إرادة منا. فَوعِينا لنجد أنفسنا في العالم بغير إرادتنا، وانزلقنا إلى العالم فلم يؤخذ رأينا في ميلادنا، فهو حال من الارتماء[1] Geworfenheit.

إن الوجود هناك Da-Sein نفسه، من حيث هو مُلْقًى يسكن في رمية الوجود بوصفها قدرَة المقدور، لكننا يجب ألاّ نفهم من هذا أن الإلقاء حقيقة فعلية منتهية،كما أنه ليس أيضاً واقعة مغلقة، بمعنى أنه ليس تعبيراً عن وضع نهائي للإنسان يقهره في كل أمره ووجوده. صحيح أن هناك من الأمور ما لا نملك له دفعا لكنها لا يمكن أن تكون عقبة أمام تحقيق الموجود لوجوده الأصيل والذي هو دائما وجود هناك نحققه عندما نمارس الاستباق ولا نبقى رهنا لـ «ما كان»، أي الذي تعبر عنه الوقائعية. ولقد كانت الخطوة الأولى هي أن نجيب على التحدى الأكبر للهناك Da وذلك لأن الهناك das Da عند هايدغر تحدث الإنارة lichtung التي تؤكد على استنارة الموجود من نور الوجود بوصفه موجودا في العالم، أو بالأحرى بوصفه وجوداً ـ في ـ العالم In-der-welt-sein [2].

---

[1]ـ (محمود رجب، 2002).
[2]ـ (جمال سليمان، 2009، ص109-110).

لنتوقف هنا قليلا ونسأل أولا: ما معنى العبارة الأخيرة بأن ننظر إلى الوجود بوصفه وجوداً ـ في ـ العالم. وثانيا ما فائدة هذه الشرطات التي يضعها هايدغر بين الكلمات ولماذا يضعها ؟. وثالثاً ما علاقة هذا الوجود في العالم بموضوع بحثنا عن مفهوم الهرمينوطيقا ؟

يقول هايدغر في الصفحة الأولى من كتابه الوجود والزمان Sein und Zeit:

«هل لدينا اليوم إجابة عن السؤال عمّا نقصده من المعنى الحقيقي للفظ «موجود» ؟ كلا. كذلك هل نحن اليوم أيضاً في حيرة فقط لأننا لا نفهم تعبير «وجود» ؟ كلا. كذلك يجدر بنا أولا ومرة أخرى أن نوقظ في أنفسنا فهم معنى هذا السؤال» (Heidegger،1977،S.1).

ومعنى هذه العبارة أننا لا يمكن أن نفهم معنى لفظ «موجود» إلا إذا فهمنا أولا معنى لفظ «وجود». فكما أننا لا يمكن أن نفهم الموجود إلا بفهم الوجود كذلك لا يمكن فهم نصوص الإنسان إلا بفهم وجوده. وكما سبق وأن أشرنا أن الهرمينوطيقا عند هايدغر هي أساسا فهم لأسلوب وجود الإنسان في العالم،ومن شأن فهمنا لوضع الإنسان في العالم وأسلوب وجوده أن نفهم ما يقوم به الإنسان من شرح وفهم وتحليل للنصوص. إن الهرمينوطيقا هي هرمينوطيقا الوقائع أي وقائعية الدازاين في العالم. فماذا تعنى الوقائعية، إنها تعنى صفة ما هو واقعة وهي تطلق على حال الإنسان من حيث إنه في العالم وممكن لأنه لا يختار أن يوجد، ولأنه محدود في اختياره. (بدوي في سارتر، 1966، ص9)

إن تفسيرنا لهذه الوقائعية هي عين الهرمينوطيقا الهايدغرية، ولكن كيف نفهم هذه الوقائعية اللهم إلا بعد أن نفهم وضع الوجود ـ في ـ العالم. فماذا تعنى إذن هذه الوضعية من الوجود ؟ ماذا يعنى أن يوجد الإنسان وسط الموجودات. فعند هايدغر أنه مثلما يكون الإنسان مقذوفاً في العالم فان العالم مقذوف في الإنسان ولا انفصال بين الطرفين والعلاقة بينهما علاقة عضوية وليست علاقة مكانية. ويؤكد هايدغر ذلك بوضع الشرطات الوجود ـ في ـ العالم In-der-welt-sein.

إن الوجود في العالم يعني ـ من وجهة نظر هايدغرـ أن الموجود الإنساني يفهم وجوده وأيضاً وجود سائر الموجودات الاخرى بقدر ما يفهم العالم، أو بالأحرى بقدر ما يفهم أنه وجود في العالم، وبحيث يمكن أن يكون وجوده أو لا يكون. ويستند هايدغر إلى هيراقليطس لتوضيح أن الوجود ـ في ـ العالم كيفية تنتمى للموجود الإنساني الذي يقول في إحدى شذراته «للأيقاظ عالم واحد مشترك أما النيام فلكلٍّ عالمه الخاص «فاليقظة ـ والتى لا تكون إلا بالفهم ـ تجعل الموجود

الإنساني منفتحا على الوجود، أما النوم ـ والذى يشير إلى غفلة الموجود في وجوده ـ فهو يغلق الموجود الإنساني على نفسه، ويعزله عن وجوده وفي كلتا الحالتين يبقى العالم / الوجود وجود الموجود. (جمال سليمان، 2009، ص113).

ويقسم هايدغر عبارته عن الوجود ـ في ـ العالم إلى ثلاثة مظاهر فنومنولوجية: في العالم in der welt، الموجود Seiende، الوجود في In-sein. ففي العالم تتكون البنية الأنطولوجية وتتعين فكرة العالمية weltlichkeit، أما الموجود فهو الذي يتحقق فيه سؤال من ؟ فهو الذي أُلقِيَ به في العالم دون إرادة منه. أما الوجود في In-sein فيلجأ في شرحها إلى بعض الأمثلة، فهى ليست علاقة مكانية مثل الماء في الكوب أو الملابس في الدولاب ولكن العلاقة هي علاقة وجودية Existentzial. وذلك يحدث من خلال المصدر Sein والفعل منه أكون bin. فماذا تعني أنا أكون Ich bin ؟ إنها تعنى السكن مع wohnen bei فهى مرتبطة بـ bei وهي تعني أنا أسكن وأقيم عند.. العالم(Heidegger.1977,S.72 - 73) , «Ich wohne،halte mich auf bei … der welt».
إن وجود الدازاين هنا هو وجوداني Existentzial وكذلك أسلوبه في العالم وعلاقته به هي علاقة وجودية عضوية. إن وقائعية الدازاين هي تفسيره من هذا المنطلق الوجودي.

ومن هذا المنطلق الوجودى للدازاين يبدأ هايدغر تفسير الدازاين في أمثلة تطبيقية للهرمينوطيقا وهي: تفسير الدازاين في الوعي التاريخي، تفسير الدازاين في الفلسفة.

[4]

يبدأ هايدغر حديثه عن الوعي التاريخي بتعريفه للماضي[1] بأنه الوجود المعبر عن شيء ما being-an-expression. فهو مُعَبِّرٌ عن شيْءٍ ما لم يعد حاضراً. فلدى هايدغر فكرة رئيسية عن أن الوعي التاريخي هو مفسر لوجود الدازاين، بوصفه نمطاً للوجود العام في الحياة. إن هذا النمط من التفسير هو ما يجعل من ذاته حاضراً ومقدما لنفسه للعامة في نمط من وجوده أي من خلال التفسير ذاته. وهذا يعني أن الوعي التاريخي هو«هناك» في كل نمط يجلب ذاته إلى فضاء مفتوح للعمومية بتحديد التفسير الذاتي، فهي تحتفظ بذاتها في تلك العمومية، بأن تبقيها، وتنشرها. في هذا الوعي

[1]ـ يستخدم هايدغر كلمة **gewesen** للتعبير عن الماضي بدلا من استخدام الكلمة المعتادة **Vergangenheit** التي يعود أصلها إلى الفعل **vergehen** بمعنى ينقضي أو يزول، وفضّل استخدام التصريف الثالث من الفعل **sein** يكون أو يوجد **Gewesen** الذي يعني «ما كان» ليحتفظ بمعنى الوجود أو الكينونة حتى في الماضى، وقام بتقسيم كلمة الحاضر **Gegen-wart** على هذا النحو ليعبر عن أصلها الذي تعود إليه، فالمقطع الأول من الكلمة يعنى نحو أو اتجاه، بينما المقطع الثانى من الكلمة يعني حفظ أو صيانة أو حراسة، وكأن الحاضر صيانة أو حراسة أو حفظ ظاهرتي الزمانية الأخريين أي ما كان والمستقبل. (جمال سليمان، 2006، ص193)

الذاتي نجلب إلى اللغة ما يعتقد أنه كل شيء ومتعلق به، ويفعل هذا الأمر بدازاين الحياة ذاتها. إن نمط تفسير الدازاين، تفسيره الذاتي في الحقل العامي هو طبقا لتعبير ما يعتقده الدازاين ذاته بأنه كل شيء متعلق به. يحتاج هذا الأمر إلى تسليط الضوء على التفسير الذاتي للوعي التاريخي مطابقة مع خارج التفسير الذاتي للتفلسف.(Heidegger،1999,P.43)

تبدو فنومنولوجية هايدغر بصراحة من القراءة الأولى للفقرة السابقة؛ يبدو ذلك بوضوح في تعريف هايدغر للماضي بأنه شيء معبر عن شيْءٍ ما، وهي لا تعني إلا فكرة الإحالة reférence وقد ذكرها صراحة. والإحالة إلى شيْءٍ ما هي نفسها فكرة القصدية intentionalität الهوسّرلية، فيعرفها هوسّرل بأنها تلك الخصوصية للخبرة بوصفها وعيا بشيْءٍ ما (Husserl E.،1913,S.168).

فالقصدية هي الوجود المتوجه للوعي، أي هي الوعي في حالة كونه متوجها نحو شيء آخر غيره، أي في حالة تجاوزه لذاته وتخارجه عنها قاصدا مطلوبه، بغية إدراكه وفهمه ومعرفته. ولكى يؤكد هسرل هذه الدلالة الأنطولوجية للوعي وارتباطه بالوجود ارتباطاً ماهوياً قصدياً وعضوياً، يلجأ إلى كتابة المصطلح هكذا Bewuβt-sein (محمود رجب، 2006، ص99-100)، فالوعي هنا لديه لا يعنى إلا وعياً بوجود ما ارتبط معه عضويا وليس مكانيا ذلك ما يفسر إشكالية الشرطات، فوفقا للقصدية يصبح الوعي وجود ـ نحو ـ العالم أي وجوداً ـ وجدانياً[1] منجذباً نحو العالم ومرتبطاً به عضوياً.

كذلك فإن الهرمينوطيقا تحيلنا من النصوص إلى ما هو خارجَها كي نقوم بتفسيره وتأويله. وهي نفسها الإحالة إلى شيءٍ ما كموضوع للفنومنولوجيا. ويؤكد هايدغر على أن هرمينوطيقاه هي هرمينوطيقا فنومنولوجية قائلا:» إن المعنى المنهجى للوصف الفنومنولوجي هو التفسير. إن لوغوس فنومنولوجيا الدازاين هو سمة الهرمينوطيقي، والذي من خلاله يرتبط الدازاين ذاته بفهم الوجود بالمعنى الحقيقي للوجود والذي من خلاله أيضاً سيجعل من البنية الأساسية للوجود معروفة. إن فنومنولوجيا الدازاين هي الهرمينوطيقا بالمعنى الأصلي للكلمة، وهي التي تسمى بعمل التفسير (Heidegger M.،1977،S.50).

[1]ـ استخدمت هنا مصطلح أستاذي د. محمود رجب الذي يربط فيه بين الوجود والوعي. إذ يقترح ترجمة الكلمة الألمانية **bewuβtsein** بـ «الوجدان». وذلك ترجمة لما يقصده هسرل من المصطلح الألماني والذي يترجم عادةً وحتى الآن بالوعي. ولكن كان رأي أستاذنا أنه « ليست هناك ـ على ما نعلم ـ كلمة في اللغة العربية أصدق ولا أبلغ في تعبيرها عن هذا المعنى من كلمة الوجدان فالوعي وجدان، فلو جردنا هذه الكلمة من دلالتها النفسية والشعرية المألوفة ورجعنا بها إلى أصلها اللغوي البكر، لوجدنا أنها تجمع في آن معا بين معاني: الوجود، والوجد (الخروج من، والانجذاب نحو)، والقدرة على المعرفة. وإذا نظرنا في معاجم اللغة (وخاصة، لسان العرب، وأساس البلاغة للزمخشري، والمنجد) فسوف نجد أن من بين المصادر «وجد» الوجود والوجد والوجدان، وتأتى وجد بمعنى علم، ووجد المطلوب: أدركه والوجد يقال بمعنى القدرة، يقال: هذا من وجدي أي من قدرتي ويقال: «أنا واجد للشيء» أي قادر عليه. والجدير بالذكر في هذا الصدد أن من بين تعريفات هوسرل العديدة للوعي تعريفه بأنه أنا أقدر.. وتعريف الوجود عند ابن عربي هو: وجدان الحق في الوجد.

ووفقا للتعريف السابق للهرمينوطيقا الفنومنولوجية يجب أن ننظر إلى التاريخ والوعي التاريخي. وقد استشهد هايدغر بحديث شبنغلر عن النقص الذي نجده في الملاحظة التاريخية. فالموضوعية التاريخية لا تتحقق في ما يرى شبنغلر إلا فقط عندما ننجح في رسم صورة التاريخ التي لا تعتمد على وجهة النظر المشروطة بالملاحظة في التاريخ «الحاضر». إن تحرير التاريخ من الأحكام المسبقة الشخصية الخاصة بالملاحظ، التي لم تعد أبداً في حالتنا أكثر من تاريخ لجزء من الماضي، إذ يفترض أن حاضر الغرب الأوروبي هو هدف التاريخ، وأفكاره العامة واهتماماته بمعيار تحديد منجزات الماضي وما سوف ينجز في المستقبل هذا هو الهدف من كل ما يلي(44-Heidegger M.،1999،P.43).

فيرى هايدغر أن هذا التفسير الذاتي يضع الوعي التاريخي نفسه قبل مهمة الفوز بالنظرة العامة «للحقيقة الكلية للإنسان» أي جلب الدازاين الإنساني داخل نظرة الطريقة الموضوعية المطلقة. فلم يعد التفسير الذاتي بسيطا لتقديم الوعي التاريخي مثل المعرفة لذاتها والمعرفة عن ذاتها، لكن بالأحرى ترتبط بذاتها بمثل النمط الذي يدفع الماضي مواجها في النمط الموضوعي غير المتحيز. إن لدى الوعي التاريخي حاضر الدازاين قبل ذاته بالطريقة المساوية لما في الماضي، وهذا يعني أن ذلك الوعي لديه مسبقا مستقبل للدازاين موضوعي قبل ذاته في المطابقة بالخاصية التاريخية التي وضعت في البداية. إن التقدم والحساب المسبق للمستقبل وتدهور الغرب لم يكن نزوة أو مزحة رخيصة من شبنغلر للجماهير، لكن بالأحرى تعبير مترابط منطقيا لواقعة بخصوص الإمكانية الأساسية المسبقة والوعي التاريخي الحقيقي بالنهاية، (الذى لم يكن بعد، فعليا الحاضر عندما ندرسه ـ نقرؤه ونتنبأ بالمستقبل عن طريق المقارنة) (Heidegger M.،1999,P.45).

سبق أن ذكرنا أن الدازاين ونحوَ وجود الإنسان موجودٌ وقائعي فكيف يتعامل التاريخ مع تلك الوقائع؟. من هذا المبدإ للوقائعية فإن تاريخية الموجود الإنساني لا يمكن أن تتحدد في الوقائع المادية أو حتى في الثقافة ومظاهر التقدم، أو عبر ما يحققه من إنجازات في فروع العلم المختلفة؛ لأن الربط بين تاريخ هذا الموجود ومثل هذه الوقائع والحوادث يقوم على أساس من فهم علاقة الذات/ الموضوع، تلك الثنائية المتغلغلة في كل شيء حتى التاريخ ولا يمكن بأيّ حال تصور التاريخ على هذا النحو، فإذا جاز لنا أن نصف الوقائع الماضية بأنها تاريخية فإننا لا نعرف لماذا لا ننعت بهذه الصفة نفسها الوقائع الحاضرة التي يجب أن تحدد التاريخ للمستقبل، والواقع أن هذا ما نفعله أيضا. فالصحف لا يفوتها أن تعلن مقدما أن هذا الحدث المعاصر أو المقبل سيكون حدثا تاريخيا، فكيف ينبغى أن نفهم الوقائع التاريخية من حيث إنها وقائع تخص

الموجود الإنساني ؟، يقول هايدغر يجب «النظر إلى وقائع التاريخ على أنها وقائع للوجود في العالم» لأن ثمة ارتباطاً ماهويًّا بين الوجود وتاريخ الموجود الإنساني، إذ يقول هايدغر «إن تاريخ الوجود يحمل ويحدد كل ظرف وكل موقف إنساني». فالتاريخية التي يريد هايدغر أن يؤسسها هنا تاريخية فردية وكل الأحداث والوقائع التي تحدث إنما تكتسب قيمتها التاريخية فقط بوصفها وقائع للموجود وليس بوصفها تاريخية في ذاتها، أي أنها تكتسب تاريخيتها من الموجود (جمال سليمان، 2006،ص 191-192).

إن تمثل شبنغلر بالتحديد في هذا النمط الذي يجب فهمه في ذاته في اتفاقه مع ممكناته هو الذي جعل الوعي التاريخي اليوم حاضرا ووضعه إلى الأمام. إن العلوم التاريخية الإنسانية لم تكن واعية بأخطاء أسر التخصص الدقيق للبحث. فتاريخ الفن مثلا يحاول أن يرفع من ذاته بمخطط «عقلي» من خلال محاكاته. وبدلا من ذلك فإنّ مجال كل تخصص هو التركيز على موضوعاته، كما يفعل تاريخ الفن في ذاته، وكذلك سمة وجوده، والإمكانية المناسبة للوصول إلى التعريف به. إن سوء الفهم في محاكاة تاريخ الفن يأتى من محاكاة العلوم الأخرى له فهي تفهمه ولا تفهم نفسها (فهى تفهمه من حيث هو أسلوب وتعبير وشكل) أما في ما يخص موضوعه فنجد الالتباس. كذلك فإن سوء فهم الدين يأتي من عمق الدازاين عندما يدخل تاريخ الدين في لعبة رخيصة للأنماطِ والأشكالِ، والأمرُ نفسُه ينطبق على تاريخ الاقتصاد والفلسفة والقانون (Heidegger M.،1999،P.45).

فالوعي التاريخي إذن هو وعى بواقعة وجود الإنسان في العالم وغير ذلك هو تضليل وإقصاء لحقيقة التاريخ ذاته. وكذلك فان تركيز الهرمينوطيقا على النصوص هو تضليل تاريخى تقوم فيه الهرمنوطيقا بنسيان تأويل تطبيقها على الحياة الإنسانية في معناها الأساسى. (Michael Groβheim،2012،S.143)

[5]

وكما هو الحال في الوعي التاريخي الذي يركز على وعي الدازاين، كذلك فإن الفلسفة هي الأخرى مبحثُها الأساسى هو الدازاين. وقد وضع هايدغر مجموعة من النقاط التي من خلالها تفسر الفلسفة الدازاين وهي:

1- بوصف أن الموضوعية العلمية نوع من الفلسفة تعد الفلسفة في حقائقها المطلقة المتحررة من وجهات النظر والتعسف غير القابل للنقد في فلسفة رؤى العالم والصورة المحددة للحياة هي

فلسفة طبيعية. إن موضوعية التعريف ونمط المعالجة الموصوف يجعل من الفلسفة ملجأً مناسِباً لحماية الدّازاين من النسبية المطلقة.

2- وبوصف هذه الموضوعية نوعاً من الفلسفة، فهي تجعل من الدازاين ذاته موضوعاً لنظرة الواقعية. فهي لم تكن فقط محض فلسفة رؤى للعالم، لكن هي الرؤية الممكنة للعالم هي فرصة الوجود المتجه نحو النقاط الأساسية في الإحالة لتعزيزها.

3- إضافة إلى ذلك، فإن هذه الموضوعية العلمية لهذا النوع من الفلسفة هي مجرد سعي أكاديمي قليل جداً لِمن يهرب من الحياة ويتخلى عن لذّاتها للتعالي للوصول إلى ما هو ما وراء الحياة التي هي الحياة ذاتها. وبصورة ديناميكية، إن النظام ذاته لديه تحديد لسمة عملية الحياة ذاتها، أي بمعنى، أن الفلسفة وحدها لديها ما يتطلبه «الفرد» اليوم من هذا الدازاين وهو ما نطلق عليه وجود «الحقيقي في الحياة».

4- إن نوع الفلسفة الذي هو «الحقيقي في الحياة» هو فلسفة هي دون أن تكون من أجل «مجرد» الذاتية، فهي كلية وعينية في وقت واحد، أي أن ما يوجد في هذا العرض هو ما يوجد بحاجة عامة له وذلك بعيداً عن التخصص ووجهات النظر التافهة قصيرة النظر للمشكلات. (Heidegger M.،1999,P.50)

لقد أضحى مفهوم الهرمينوطيقا لدى هايدغر مقصوراً على وجود الإنسان وكيفيته وعلاقته بالوجود العام. إن هرمينوطيقا النصوص وفقا لهذا المفهوم هي هرمينوطيقا مضللة لأنها تقوم بنسيان الوجود على حساب الموجود. إن الهرمينوطيقا بهذا المفهوم هي فنومنولوجيا أصيلة، فموضوع قصديتها هو الدازاين وتتعامل مع ظاهرته الوقائعية في علاقتها العضوية مع العالم. لقد أعلن هايدغر صراحة أن الهرمينوطيقا هي فنومنولوجيا الدازاين أو فنومنولوجيا واقعة الدازاين في العالم.

وتلك النتيجة لمفهوم الهرمينوطيقا ناتجة من أساسين هامين: المنهج الفنومنولوجي، وقاعدة نسيان الوجود seinsvergesenheit. وقد استخدم هايدغر المنهج الفنومنولوجي للقضاء عل هذه القاعدة ومن خلاله يتم معاودة سؤال الوجود Die seinsfrage، لنسترد قيمة الموجود في علاقته مع الوجود الأصيل. فالوقائع التاريخية المفردة ليست كافية للكشف عن هذه الهوية الأصيلة في الإنسان وعن واقعة وجوده وأسلوبه في العالم. كذلك فإن الآراء الذاتية في الفلسفة لا تكشف عن العلاقة الحقيقية بين الإنسان والموجودات والوجود والتي تتجلى في ما هو مَعِيش

والتي هي تجلٍّ لفكرة العالم المَعيش lebenswelt ونتعامل معه من خلال التجربة المَعِيشة، تلك التجارب الإنسانية التي تضع وجودية existenzial الإنسان أمامنا موضع اهتمام ودراسة. كذلك فإن دراسة الفن وتاريخه لدى هايدغر ليست محض دراسة للأشكال والألوان والتعبيرات.. الخ، بل هي دراسة لعلاقة الفن بالحقيقة، أي بحقيقة الوجود وعلاقة الإنسان به وإلا كان الفن مُضِلّلاً وزائفاً. هكذا تكشف الهرمينوطيقا عن الطبيعة الأنطولوجية للإنسان بوصفها ممارسة فنومنولوجية.

مراجع البحث

المراجع العربية:

غادامر (هانز جيورج)، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقى الزين، منشورات الاختلاف، بيروت، 2006.

سليمان (جمال محمد أحمد)، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009.

رجب (محمود)، محاضرات في الميتافيزيقا القيت عام 2002 في جامعة القاهرة.

رجب (محمود)، المنهج الظاهرياتى في الفلسفة المعاصرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006.

سارتر (جان بول)، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوى، دار الآداب، بيروت، 1966.

المراجع الأجنبية:

1. A Greek –English Lexicon to the New Testament،revised by Thomas Sheldeon Green،M.A،London،1976.
2. Cellérier J.E.: Biblical Hermeneutics،trans. By Charles Elliott،D.D،Rev. by William Justin Harsha،N.Y،1881.
3. Dannhawero،Johan. Conrado: Hermenevtica Sacra sive Methodus exponendarum S. Literarum ,Argentorati،Anno MDCLIV.
4. Shantz Douglas H.: A Companion to German Pietism،1660- 1800،Brill's

Companions to the Christian Tradition،Netherland،2015.

5. Kaufman،Walter: Existentialism from Destovsky to Sartre،New York،1956.

6. Heidegger M.: Ontology –the Hermeneutics of Facticity،translated by John van Buren،Indiana University،USA،1999.

7. Heidegger M.: Gesamtausgabe،Band2،Sein und Zeit،Frankfurt am Main,1977.

8. GROβHEIM،MICHAEL: Hermeneutik der Faktizität،überlegungen im anschluss an Heidegger،ISSN 1734- 9923„Analiza i Egzystencja» 19 (2012).

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

مارتن هايدغر

سيرته الذاتية، فلسفته، وأبرز أعماله

رشا زين الدين

مارتن هايدغر

سيرته الذاتية، فلسفته، وأبرز أعماله

رشا زين الدين[*]

عُرِفَ الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889م ـ 1976م)، لدى قرّاء العربية منذ ما يقرب من نصف قرن، وقد ترجمت بعض محاضراته وأبحاثه إلى اللغة العربية. وعلى العموم يتميز هايدغر بغزارة إنتاجه الفكري؛ حيث بلغ ما صدر من أجزاء لأعماله الكاملة نحو أربعة وسبعين مجلداً. وقد تنوعت أبحاثه وتعددت حتى غطت شتى المباحث الفلسفية تقريباً. ولذا لابد من الإشارة إلى أن حياة هايدغر العلمية شهدت تطورات ومنعطفات كان لها تأثيرات حاسمة على أطروحاته ونظرياته الفلسفية.

في ما يلي عرضٌ عام لأبرز المحطات في سيرته الشخصيّة والعلميّة بالإضافة إلى أهمّ الأعمال والمؤلفات التي نشرت له.

المحرر

يُنظر إلى هايدغر على أنه «مفكر شديد الأصالة»؛ لأن دأبه وديدنه في كل ما يتناوله بالبحث العودة إلى الأصل. وهو في الوقت ذاته يتخذ سنداً له من تاريخ الفلسفة، وبخاصة من الفلاسفة السابقين على سقراط في كل منحى ينحوه.

ولأنه لم يسلك الطريق الأسهل، وفضَّل شق الدروب الوعرة ولم يدخر وسعاً في البحث عن الحقيقة، فقد تعرض لهجوم قاس وعنيف، ووُصِفَ تفكيره بأنه شديد الصعوبة. بل لقد اعتبر بيتر فوست أن أفكاره هي «أحجية عظيمة». وهو «يتبع ذلك الضرب المرهق العنيف من الاشتقاقات اللغوية».

---

*ـ كاتبة ومترجمة ـ لبنان.

وبصرف النظر عما أُلصق به من تُهم وتأويلات فإن معظم الباحثين في فلسفة هايدغر يجمعون على فكرة أساسية سيطرت على تلك الفلسفة، وهي التفكير بالوجود نفسه. أي التفكير في معنى ان يكون الإنسان موجوداً، وليس في ما ينجم عن وجوده أو ما يتصل بالاشكاليات المتعلقة بذلك الوجود. وهذه الفكرة هي أساس لانطولوجيا قوية، حيث الاولوية للتفكير بالإنسان باعتباره «وجوداً»، في الكون والزمان. فقد حاول هايدغر اكتناه الوجود (حين أشار اليه بالكلمة الالمانية «زاين» Sein) باستخدام التحليل الظواهراتي (الفينومينولوجي) للوجود الإنساني (اشار اليه بكلمة «دازاين» Dasein)، أي بتحليل مواصفاته في الزمان والمكان. واعتقد ان الوعي في محتوياته قابل للوصف في شكل غير متحيّز، أي في طريقة وصفية.

عرض هايدغر تلك الفكرة بعمق ضمن مؤلفه الذائع الصيت «الوجود والزمان. قد ترجم اجزاء منه إلى العربية المفكر المصري الراحل عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «الكينونة والزمن». في هذا المؤلف وجه هايدغر نقداً جذرياً إلى المجتمع التكنولوجي الغربي. وانتقد اتكاء ذلك المجتمع على خطاب مضمر قوامه إعطاء مكانة مركزية للعلم والتكنولوجيا. واعتبر ان ذلك الخطاب لا يستطيع حل معضلات الحضارة الإنسانية، ولا يصلح كأساس للفكر الإنساني، لأن جوهر التقنية لا يكمن في التقنية، بل في المحمولات المضمرة فيها. وذهب إلى القول إنّ جوهر ما يُسمى بالخطاب العلمي للغرب لا ينبع من العلم، ولا يستطيع ذلك، بل يعبر عن موقف ميتافيزيقي للعقل الإنساني يقدم العلم بصفته وعداً بسيطرة الإنسان على العالم[1]. وعُرف هايدغر بنقده مدرسة الوضعية المنطقية (تُسمى أحياناً بالايجابية المنطقية) التي قادها الفيلسوف رودولف كارناب مؤسس ما عُرف باسم «حلقة فلاسفة فيينا». وبدا موقفه مخالفاً و«عدمياً»، خصوصاً في ظل الاحتفاء بالعلم الذي ساد التفكير الفلسفي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

شهدت الفترة التي عاشها هايدغر تغييرات كبرى أحدثتها الثورة الصناعية الميكانيكية ثم الالكترونية. فقد تمكن الإنسان في تلك الفترة من أشياء بدت بالنسبة إليه كأنها أحلام اسطورية، مثل الطيران وصنع الآلات الميكانيكية والنظر إلى اعماق الكواكب وفي دواخل الخلايا الحيّة والمركبات الآلية وتوليد الطاقة. بالإضافة إلى منجزات علمية لم تعرفها البشرية من قبل. في هذه الحقبة بدات العلم كأنه قوة هائلة، وسرعان ما مال التفكير الفلسفي حيال العلم إلى اعتباره خلاصاً غنوصياً. وعلى سبيل المثال فإن وصف الاحتفال بالعلم ينطبق على كارل ماركس، الذي لم يرَ للفلسفة شأناً سوى محاولة استخلاص قواعد عمل من العلوم، وتطبيقها على الفكر والتاريخ والمجتمع. وينطبق ذلك أيضاً على نقيضيه الرأسماليين

[1] - Martin Heidegger،Sein und Zeit،Copyright 19in edition 2006 by max Niemeyer verleg.

من المدرسة البراغماتية هنري برغسون وجون ديوي. لكن هايدغر غادر هذه النمطية من الاحتفاء بالعلم، ليقول ان ما يُحتفى به هو فرح الإنسان بالسيطرة على الأشياء من حوله، وان ذلك يؤول على انه سيطرة للانسان على العالم. وبالنسبة إلى الفيلسوف الذي لام الفلاسفة لانهم انشغلوا أصلاً بالكائن الإنساني، وما يحيط به، بدلاً من تركيز التفكير على ماهية ذلك الوجود، بدا الاحتفال بالعلم وكأنه الذروة في مسار لم يقبله. لذا، مال كثيرون إلى وصف موقف هايدغر من العلم بالعدمية (النيهيلية)، على رغم انه يُقدّم تفكيراً في العلم، يأخذ مسافة ليتأمل الظاهرة العلمية من دون الانشداه بها، ويصف موضعها في مجمل الفكر الإنساني. أما مجمل ما توصل إليه في هذا الشأن فهو ان الخلاص ليس بالعلم، بل بالعقل.

من سيرته الذاتية

- مارتن هايدغر فيلسوف ألماني، وُلد يوم 6 أيلول/سبتمبر 1889 في ماسكيرش، بادن ترعرع في وسط كاثوليكي محافظ جداً. كانت عائلته، أعَدّته ليكون قساً في الكنيسة. ولهذا السبب فقد نبّهه الإعداد الديني المُبكر إلى الصراع الكاثوليكي البروتستانتي حول هويَة السيد المسيح، وبالتالي حول هوية الإنسان نفسه في علاقته مع الله. انتقل إلى مدينة فريبورغ ليكمل المرحلة الثانوية، وسرعان ما دخل جامعتها التي ارتبط بها ارتباطاً وثيقاً. وعُيّن استاذاً للفلسفة الارسطية، الوثيقة الصلة بالكاثوليكية، في تلك الجامعة. التي سهَّلت له التواصل مع الفيلسوف ادموند هوسرل، وهو أحد أبرز مؤسسي المدرسة الفينومينولوجية (الظواهرتية).

- زاول تعليمه في مدرسة يسوعية (1903-1908)، ثم تابع دراسة اللاهوت، لكنه انصرف عنه (1911) إلى دراسة الفلسفة، حصل على درجة الدكتوراه (1913) ثم التأهيل (1915) برسالتين في فلسفة المنطق.

- في ربيع 1916 التقى إدموند هوسرل. وفي 1919 عُيِّن مساعداً في الفلسفة في جامعة فرايبورغ. وفي 1923 أصبح أستاذاً مشاركاً في جامعة ماربورغ.

- في 1927 نشر كتاب الكينونة والزمان (Sein und Zeit). وفي 1928 تحصَّل على كرسي الأستاذية في جامعة فرايبورغ خلفاً لهوسرل.

- في نيسان/أبريل 1933 انتخب رئيساً لجامعة فرايبورغ. لكنه استقال من هذا المنصب في فبراير/شباط 1934. وما بين سنتّي 1934-1944 مُنع نشر أعمال هايدغر او ذكر اسمه في المجال العمومي.

- سنة 1945 مُنع هايدغر من التدريس، وبقي هذا المنع سارياً إلى 1949، ثم سُمح له بالتدريس حتى تقاعده سنة 1958. لكنه واصل بعد ذلك إلقاء المحاضرات لغاية سنة 1973.

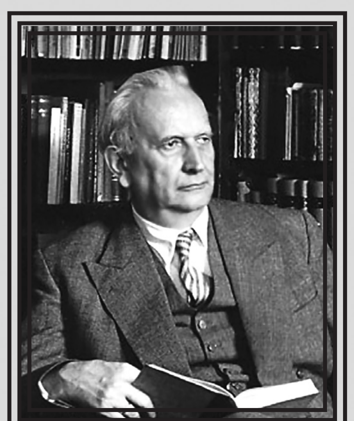
- توفي هايدغر في 26 أيار/مايو 1976 في فرايبورغ.

مؤلفاته: في ماهية الحقيقة 1930، إسهامات في الفلسفة (في الملكوت) 1936-1938، رسالة في الإنسانوية 1946، الكينونة والزمان/ (1927م)، كانط ومشكلة الميتافيزيقا: (1929م)، مدخل إلى الميتافيزيقا: (1935م)، ترنيمة لهولدرلن (إستير): (1942م)، أسئلة تتعلق بالتقنية: (1949م)، الهوية

وجود الإنسان، عند هايدغر، نوعان؛ الاول وجود أصيل ينتابه القلق للبحث عن ذاته، وحقيقته، ووجود أصيل يهرب من القلق بـ: (الثرثرة اليومية، التسلية، الالتباس)، وهو يرى ان الوجود الأصيل هو الذي يمنح العالم معنى.

يقول في هذا المضمار: «في القلق يكون المرء» في وحشة/الوطن(Unheimlich). وإن في ذلك لتعبيرا أول عن اللاّعينّ الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق: الشيء ولا مكان. وتوضيح المعنى الكياني للوجود ـ من حيث اختلافه عن الدلالة المقولية للـ «باطنية»، قد عينِّ الوجود ـ بوصفه سكناً- لدى... ووجوداً ـ مألوفاً مع... وإن طابع الوجود ـ في هذا قد جُعِل من بعد ذلك منظوراً

والاختلاف/ (1955م)، الخطاب في التفكير/ (1959م)، دروب موصودة: (1950م)، ما الذي يسمى فكراً (1954م)، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: (1961م)، نيتشه: (1983م).



كتب مترجمة إلى العربية

- نداء الحقيقة، في ماهية الحرية الإنسانية: جزءان، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ونشرته دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (1977م).

- مبدأ العلّة: ترجمة الدكتور نظير جاهل، ونشرته المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

- كتابات أساسية: جزءان. ترجمه وحرره إسماعيل المصدق، ونشره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (2003م).

- التقنية، الحقيقة، الوجود: ترجمه محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، ونشره المركز الثقافي العربي، بيروت 2001.

- السؤال عن الشيء، ترجمه الدكتور إسماعيل مصدق، ونشره مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، (2012م).

- ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هولدرلن وماهية الشعر: ترجمه فؤاد كامل، ونشرته دار الثقافة للنشر والتوزيع، (1988م).

- أصل العمل الفني: ترجمه أبو العيد دودو، ونشرته دار الجمل، كولونيا (2003م).

- إنشاد المنادى (قراءة في شعر هولدرلن وتراكل): ترجمه ولخّصه بسام حجار، نشره المركز الثقافي العربي، بيروت، (1994م).

- الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (2012م).

بشكل أكثر عينية بواسطة العمومية اليومية للهم، الذي يجلب الطمأنينة الساكنة، «الوجود- في- بيته» (Zuhause-sein) المفهوم ـ بنفسه إلى صلب اليومية الوسطية للدّازين. أما القلق فإنه على العكس من ذلك يسترد الدازاين من انهماكه المنحط داخل «العالم». فتنهار المألوفية اليومية في نفسها. إن الدأزين إنما هو مفرد، لكنه مفرد بوصفه وجوداً ـ في ـ العالم. إن الوجود ـ في يأتي في [هيئة] «الضرب» الكيانوي الذي من شأن ما ليس ـ في ـ بيته (Un-zuhause). ولا شيء يعنيه الكلام على «اللاوطن» غير ذلك»[1].

هذا الافتراض يفضي حسب هايدغر إلى الوقوف على حقيقة «أن العالم قد أخذ طابع لا مدلولية تامة (Unbedeutsamkeit volliger) تخترق فهم الدّازين لنفسه من كل جهة. بيد أن ذلك لا يعني تبدد العالم، فالعالم كان دوماً هنا، أي منفتحاً مانحاً للدّازين جهة ما للتوجه. ولكن هل لا يزال للجهات من معنى؟ ان القلق «لا يرى» (Sieht nicht) أن ثمة «هناك» (Hier) أو «هنالك» (Dort) يمكن الاقتران معه: فإن من شأن القلق «اللاّمكان» (Nirgends)؛ في حين ان اللاّمكان ليس «لا شيء» (Nichts) بل هو ينطوي على «ناحية ما بعامة، [على] انفتاح ما للعالم بعامة»[2]. ثم إن مامنه يكون قلق، هو وضع عمومي ويومي يلتبس بعالمية العالم، فيفقد معه الموجود-تحت-اليد كل تعيُّن وكل مدلولية. فبفقدان التعيُّن يصبح كل موجود داخل العالم «لا شيء»؛ وبالخلو من كل مدلولية يتصيّر كل موجود في «لا مكان». ولكن ماذا يبقى عندما تتبدد الموجودات التي داخل العالم؟ إنه ما كان ليبقى سوى حضور»العالم بما هو عالم» (die Welt als Welt).

إن رأس الأمر في القلق هو أنه «يفرّد» (Vereinzelt) الدّازين، بل يجعله يستقي من «اتفرد» (Vereinzelung) إمكانية وجوده: إن القلق هو ما يكشف عنه «بوصفه [مجرد] موجود- ممكن» (als Moglichsein) لا غير[3].

هايدغر والمسيحية

لم يكن هايدغر غائباً في قلقه الوجودي عن الهم الديني. فقد بحث في ظاهريات الدين، من خلال فصول بعض كتبه ومحاضراته، مثل محاضرته (ما الميتافيزيقا؟)، التي ألقاها عام 1929م، في جامعة فرايبورغ، ومحاضرة (فينومينولوجيا الدين) في الجامعة ذاتها. كان هايدغر يرى ان السؤال

[1] - M. Heidegger،Sein und Zeit. Être et temps،op،cit.. p 186.
[2] -Ipid. P 187.
[3] - Ibid،pp. 188.

عن الله يختلف كلياً عن السؤال عن أي شيء آخر، وكا يصرح بوضوح بأن (الإلهي وحده هو الذي ينقذنا). وكان يرى انّ لـ: (الله بعدين فلسفيين؛ الاول ثيولوجي، وهو المهم الذي يعرفنا بالألوهية (التي رأى هايدغر أنها تسبق الله)، وأنهاه مقصد الدين والفلسفة معاً، والثاني انتربولوجي ويتعلق بالموجودات والطقوس وغيرها وهو ما لا يرى هايدغر له أي أهمية. أما الألوهية فرآها تشتمل على (الآلهة، البشر، الأرض، السماء) هذه هي التي رسمت تاريخ الأديان والفلسفة بشكل أدق.

لذا كان هايدغر يهتم بالمسيحية بمعناها الاصيل والعميق، وهو ما دفعه إلى نقد الكنيسة والطقوس، وظل يبحث في البعد الروحي الفلسفي للمسيحية. والغريب ان هايدغر راح يجد ضالته في الشعر، ويبحث في حالة الشاعر الألماني الكبير هولدرلين حيث رأى في هذه الحالة مصيراً يرصد الإنسان إن هو تخلى عن حضور الله في حياته.

دعا هايدغر إلى إعادة التفكير في المسائل التي طرحها الفكر الإنساني على نفسه، منذ نشأة الفلسفة، أي بمراجعة الفكر الفلسفي كلاًّ. ولعل سعي هايدغر إلى تجديد الفلسفة عبر نقد جذري للمسائل التي طرحتها على نفسها، يبدو متناقضاً مع مقولة ماركس الشهيرة «ان الإنسانية لا تطرح على نفسها سوى المسائل التي تستطيع حلّها»، وهي مقولة يمكن العثور على ما يشبهها لدى معظم الفلاسفة الذين نادراً ما نقدوا قدرة العقل البشري نفسه على تحرّي علاقته بالكون. ورأى هايدغر ان الوصول إلى تجديد الفلسفة يكون في طرح سؤال «الوجود» عليها، وليس بالتركيز على الكائن الإنساني، كما درج الفلاسفة على ان يفعلوا دوماً. لاحقاً، سار كثر من الفلاسفة المعاصرين، وخصوصاً الذين يصنفون ضمن ثقافة ما بعد الحداثة، لتبني التقليد الهايدغري، إذا جاز الوصف، بإعادة النظر في اشكاليات الفلسفة تاريخياً. فمن المعروف ان جيل دولوز، الذي توفي بعد هايدغر بعشرين سنة، أعاد النظر في مجمل الارث الفلسفي، بدءاً من نقد الاسلوب الثابت عالمياً في تدريس الفلسفة باعتبارها تاريخاً للفلاسفة وافكارهم. وفي هذا المجال كتب دولوز سلسلة كتب أعاد فيها التفكير بأولئك الفلاسفة، بدءاً من ارسطو ووصولاً إلى نيتشه. وتوصل دولوز، إلى ان مهمة الفيلسوف تكمن في إعادة صوغ المفاهيم، وعلى نحو مستمر. وكذلك رأى هايدغر ان اللغة، وخصوصاً الشعر، هي الأداة التي تمُكّن الفكر من الوصول إلى فهم «الوجود» بصفتها الشكل الذي «يُكَّون» فيه فكر الإنسان. وظهرت تلك الافكار في محاضراته التي تناول فيها قصائد الشاعر الألماني هولدرلين. وكذلك المدرسة الفرويدية التي شددت على اللغة، باعتبارها محتوى وأداة متلامسة مع اللاوعي (الفردي والجماعي)، ما فتح الباب أمام تقاطع كبير بين افكار فرويد وفلسفة هايدغر، وهو ما عبرّت عنه في ما بعد افكار هربرت ماركوز.

الجامع بين الأنطولوجي ـ الفينومينولوجي

لعل الدرس، الذي يمكن ان نستخلصه من فينومينولوجيا الدين، عند هايدغر، هو إفلاس التقسيم الثنائي، الإيمان ـ الإلحاد بخصوص الفكر، والعلم، والأدب، والثقافة. فمصطلحات مثل: الإلحاد المنهجي، والعلمانية المؤمنة، والوجودية الدينية، ولائيكية المعرفة، التي ترددها بعض الألسن هي مجرّد مقولات جوفاء. إذا كان الذي يمكث بين البشر هو آخر آلهة العالم القديم، فإن الناس غير قادرين على بلوغه؛ لأنهم يتحدثون عنه بشكل لا يسمح لهم بفهم إيمانهم الذاتي به، ألم يصدق هايدغر حينما صرح: أن السؤال مَن هو الله؟ هو سؤال في غاية الصعوبة بالنسبة إلى البشر، وبوسعهم، على الأكثر، أن يسألوا: ما هو الله؟ لكن أليس طرح السؤال بهذا الشكل هو بحث ميتافيزيقي عن الماهية، وتكريس طرق التفكير المألوفة، وغير الكافية؟ أفلا ينبغي أن نبحث عن طرق تفكير غير معروفة، وأن نستخدم الإشارة في ظل ضيق العبارة؟»[1].

يوصف هايدغر غالباً بانه فيلسوف للفينومينولوجيا الانطولوجية. ويجدر شرح السياق التاريخي لهذه الفكرة، التي تُعطي أيضاً تفسيراً للعلاقة الملتبسة بين هذا الفيلسوف والنازية.

بالنسبة إلى هوسرل، بدت الفكرة الاساسية ان الفينومينولوجيا هي علم الوعي وأشيائه. أي انها النظرة التي تركز على ان اشياء العالم تحمل قابلية لان تُفهم بحد ذاتها، ويتطابق خطاب وعيها مع وجودها نفسه، من دون ضرورة ردها إلى «مرجع ما» لكي يعطي تفسيراً لمتضمناتها واشاراتها. ان نقطة الانطلاق هي، كما عند كانط، الكائن الإنساني الذي يتعامل فكره مع الظواهر، في شكل منعزل (او مجرد)، ما يجعل إمكان وصف محتوى الوعي في شكل مجرد، أمراً ممكناً.

بين هوسرل وارسطو والنازية

سرعان ما صار هايدغر شارحاً لافكار هوسرل. فقد أعاد صوغ فلسفة أرسطو انطلاقاً من رؤية فينومينولوجية، ما ضمن له شهرة كبيرة. والمفارقة ان هوسرل مال في آخر ايامه، للتقاطع مع تفكير الفيلسوف كانط، لكن هايدغر لم يتأثر بذلك الميل المتُأخر،وفضّل عليه الافكار المبُكرّة التي وضعها هوسرل في مؤلفه الشهير «استقصاءات منطقية»، خصوصاً في التركيز على فهم الأشياء كما هي (أي باعتبارها «ظاهرة» بحد ذاتها). ثم عمل على التعمّق في هذا الضرب من التفكير. وبين عامي 1923 و1925، انتقل إلى تدريس الفلسفة في جامعة ماربورغ. وفي العام 1927، ظهرت الصيغة الأولى من

[1]- الخويلدي، زهير: 8002، المصادر الدينية لفلسفة هايدغر الانطولوجية، تاريخ الاقتباس: 21-5-2102م، موقع دروب: DROOB.COM.

مؤلفه «الكينونة والزمان» الذي اعتُبر سريعاً النص الفلسفي للقرن العشرين. لقد ضمن ذلك الكتاب لهايدغر العودة إلى جامعة فريبورغ. وشهد العام 1933 بداية العلاقة المُلتبسة مع النازية. ففي تلك السنة، انتخب مُشرفاً على جامعة فريبورغ، بعد اشهر قليلة من تسلم أدولف هتلر منصب المستشارية في المانيا. وفي مقابلته مع المجلة الالمانية دوشبيغل، يقول هايدغر، الذي نأى بنفسه غالباً عن النشاط السياسي، انه قبل بمنصب المُشرف على الجامعة لكي يضع حداً لتغلغل النفوذ السياسي فيها، بما في ذلك النفوذ النازي. وزاد في الالتباس، انه القى خطاباً لقبول منصب المشرف، حمل عنوان «التأكيد الذاتي للجامعة في المانيا». وتحت اشرافه، راحت جامعة فريبورغ تتبنى الافكار الاساسية للنازية، خصوصاً ما يتعلق منها بالقومية الاشتراكية. وبعد سنة، استقال من منصبه. وترك الشأن السياسي. وراح النازيون يصفون خطابه التشريفي بانه ليس نازياً ما فيه الكفاية إذ لم يتضمن خطاب التفوق العرقي (أي دمج البيولوجيا مع خصائص تاريخية ثابتة للكائن الإنساني) ولا العداء لليهود. واعتبر الحزب النازي ان كتاباته، التي جُمعت لاحقاً في «اسهامات في الفلسفة»، تتضمن نقداً للفكر النازي، فأبقى الغوستابو عينه مفتوحة على نشاطات هايدغر الجامعية. ثم عبروا عن سخطهم بأن أرسلوه ليحفر الخنادق في الراين، باعتباره فائضاً عن حاجة الجامعة! ولم يحل ذلك دون منعه من التدريس مدة ثلاث سنوات، بعد سقوط النازية.

وعلى رغم ذلك، بقيت علاقة فلسفته بالأفكار النازية موضع سجال حار، خصوصاً أفكار الثلاثينات والاربعينات من القرن المنصرم. وقد ابدى فيها افتتاناً بفلسفة نيتشة، الذي اعتبر من المراجع الاساسية في الفكر النازي. وينطبق الوصف نفسه على افكاره حيال الشاعر هولدرلن. وما ساهم في رسمه فيلسوفاً نازياً، يتمثّل في هجرانه تقاليد الفلسفة الغربية كلها، وتشديده على الفلسفة الماقبل سقراطية أو ما قبل ظهور سقراط: المرجع «الاسطوري» للفلسفة اليونانية، بل للفلسفة الغربية كافة، بما في ذلك إرثها الميتافيزيقي. بدا ذلك الهجران متناغماً مع افكار النازية المُحتقرة للفكر الغربي، والتي راج عنها أيضاً انها تسعى إلى تقاليد جديدة في الفلسفة، وكذلك نقدها الميتافيزيقا التقليدية التي عبرّ عنها شعار «الصليب المعكوف» الشهير. ويظهر رجوع هايدغر إلى ما قبل سقراط ونقده الميتافيزيقا الغربية في «مدخل إلى الميتافيزيقا» (1935).

يصف هايدغر الفلسفة الغربية بأنها فلسفة ميتافيزيقية، وتاريخها هو تاريخ نسيان الوجود، فهي فلسفة عملت على عقلنة الدين، وما وراء الطبيعة. بهذا سعى هايدغر في مؤلفاته، إلى تقويض كل تاريخ الميتافيزيقا الغربية، تلك التي بناها أفلاطون وأكملها هيغل، وشرّع لنهايتها نيتشه، وبذا فهو يريد فلسفة وجودية يمكن بناء تصور ديني فوقها، وهذا حلم هايدغر العظيم، حيث يرى أن ديناً

كهذا يجب أن يكون إلهياً محضاً لا علاقة له بمكونات الأديان المعروفة، ومع ذلك، فهو يرى أن المسيحية، في جوهرها، يمكن أن تعطي فكرة عن هذا (الدين الوجودي).

من الجدير بالذكر انه كان ثمة تأثر واضح في تفكير هايدغر بأرسطو منذ الأساس إذ يعترف هايدغر نفسه أن اكتشافه للعلاقة الحميمة بين الوجود والحقيقة يعود الفضل فيه إلى أرسطو، كما تأثر بفهمه للوجود والفلاسفة السابقين على سقراط خاصة بارمنيدس وهيراقليطس.

تأتي أهمية فلسفة هايدغر من قدرتها على تجاوز الجدل الذي دار طويلاً بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة حول أولوية الفكر على الواقع او الواقع على الفكر والقضاء على ثنائية الذات/الموضوع التي ورثتها الفلسفة من ديكارت، كما أنها أحدثت تحولاً جذرياً في العديد من المفاهيم الفلسفية سواء في نظرية المعرفة او في فهمها للزمان او فهمها للحقيقة[1]. واستطاعت أيضاً طرح السؤال عن الوجود على مستوى أكثر أصالة من أي فلسفة أخرى منذ فجر الفلسفة اليونانية، واهتمت اهتماماً بالغاً بالتفكير، واعتبرته السبيل الوحيد للخروج من أزمة الإنسان المعاصر.

[1]- جمال محمد أحمد سليمان- مارتن هايدغر ـ الوجود والموجود- إشراف أحمد عبد الحليم عطية ـ دار التنوير ـ بيروت 2009 ـ ص 7.

منتدى الاستغراب

مارتن هايدغر أو عبور الليل

حوارية مع أربعة مفكرين متخصصين بالفلسفة السياسية

هل كان هايدغر نازيًّا؟ .. مُعَاديًا للَسّاميّة؟

محـاورة مع المفكر الفرنسـي فرانسـوا فيديـه

أعدّها أريك دي روبيرسي

مارتن هايدغر أو عبور الليل

حوارية مع أربعة مفكرين متخصصين بالفلسفة السياسية

تحت هذا العنوان المثير للجدل ـ كما سنرى ـ انعقدت هذه الحلقة التفكيرية حول سيرة حياة مارتن هايدغر. المشاركون أكاديميون ومتخصصون بالفلسفة العامة والفلسفة السياسية على وجه التحديد. وهم: ايمانويل فاي ـ غايتين بيني ـ بياتريس فورتين وميشال كوهين.

لقد تضمنت هذه الحوارية المشتركة آراء ومواقف هي في غاية الأهمية لجهة التعرّف على طبيعة السجال الراهن الذي يدور في أوروبا حول فلسفة هايدغر. ربما كان وصف أعمال هايدغر بأنها أشبه بعملية عبور لعتمة الليل من أهم الأوصاف والنعوت التي تدخل في نطاق العملية النقدية لهذا الفيلسوف الذي ملأ دنيا الفلسفة المعاصرة ضجيجاً وحيرة.

المحرر

غايتن بيني: إيمانويل فاي، أنت نشرتَ مؤلّفًا جديدًا عن هايدغر والنازيّة أضاف بالتأكيد عناصر جديدة إلى ملف دسمٍ مسبقًا كما نعلم، ولكن أنت استنتجتَ منه فرضيّةً راديكاليّة، بما أنّك ستصل في نهاية الأمر إلى نفيٍ مكانة الفيلسوف عن هايدغر. بالنسبة إليك، كلّ كتابه، وهذا منذ Sein und Zeit [الكينونة والزمن] إلى العام 1945 على الأقلّ (طالما أنّها مرحلة دراستك)، مشبع بالنازيّة من أساسه، حتى وإن ركّزتَ في المقام الأوّل على الندوات من 33-35، حيث تشكّلت تحديدًا هُويّة الاختلاف الأنطولوجيّ مع العلاقة بالشعب والدولة. لن أعود هنا إلى البعد التاريخيّ لكتابك- فهذا ليس موضوعي ولا مجالي ـ ولكنّي أعود إلى هذا الاستنتاج الذي استخلصتَه من تحَرِّيكَ

- العنوان الأصلي للاستطلاع: Martin Heidegger ou La Traversée De La Nuit - Question à Emmanuel Faye Gaëtan Pégny, Béatrice Fortin et Michèle Cohen - Halimi.

ـ المصدر: أسئلة موجّهة إلى إيمانويل فاي.غايتن بيني، بياتريس فورتين وميشال كوهين-هليمي- نُشر للمرّة الأولى في السفينة الشبح، العدد 5، الليل، خريف العام 2005 هايدغر، الصفحات 8-36.

- نقلت النص إلى العربية: م. الدرويش - راجعه: كريم عبد الرحمن.

التاريخيّ. ثمّة بالتأكيد بعدٌ رهيب لالتزام هايدغر، ولكنّك قفزت حتّى إلى نفي «فلسفيَّتِه»، من أجل استخدام كلمة غير فصيحة. لكن إذا اتّبع هايدغر أسوأ الأنظمة فإنّه مع ذلك ليس الأوّل في تاريخ الفلسفة الذي يضع نفسه في خدمة الأنظمة الأكثر قابليّة للجدل أو لصياغة إيديولوجيّات كارثيّة أخلاقيًّا أو للدفاع عنها. وهكذا إذا أخذنا مثالَين من مجموعتين من التقاليد المختلفة، يمكن أن نتذكّر أنّ أفلاطون في الجمهوريّة كانت لديه نظريات يمكن أن نصفها من حيث المفارقة التاريخيّة بـ «علم النِّسالة»، أو أن نتذكّر جون لوك في دساتير كارولينا حيث يسعى لإضفاء الشرعيّة على الهيمنة المطلقة للبِيض على السود (انظر إلى الدستور 110 على سبيل المثال). في حالة لوك أيضًا كان ثمّة عنف يقترب من أسوإ نصوص شميت، عنف كتابة الادّعاءات القضائيّة ولكن في تأكيداته من خلال جوهر متناقض مع جوهر القانون نفسه.

إذًا سؤالي بسيط وفظّ. إذا اتّبعناكَ، أيجب أيضًا إخراج أعمال أفلاطون ولوك من مكتبات الفلسفة، كما أوصيتَ أن نفعل بالنسبة لهايدغر؟ لماذا ليس توكفيل أيضًا، الذي أشار في المجلّد الثاني من «من الديمقراطيّة في أمريكا» إلى أنّ الهنود محكومون بالزوال كالثلج تحت أشعة الشمس، أو ماركس الذي استُخدمت نصوصه على نحوٍ كارثيّ؟ لماذا لا يُرفض أيضًا أولئك الذين هم غير سياسيّين في الظاهر، مثل روسّو الذي يبدو قد راعى مسألة العبوديّة، أو ديكارت الذي ربّما يمكن أن نفكّر أنّ مراسلاته مع بعض ذوي الأسماء الكبيرة كانت لها أهدف أخرى غير فلسفيّة (ونرغب بإضافة: إلخ)؟

إيمانويل فاي: قبل الإجابة عن سؤالك ـ أو بالأحرى، عن اعتراضك ـ ينبغي أن نرى إذا كانت هذه المفردات تناسب كلامي. يبدو أنّك تفكّر بأنّني من باب السخط الخلقيّ أردتُ أن أطرح ثانيةً، في استنتاجاتي، الطابع الفلسفيّ لكتاب هايدغر. والحالة هذه، إذا أشرتُ إلى أنّه ليس ثمّة فلسفة من دون موقف خلقيّ، فالحجّة أوسع بكثير ولا تتلخّص أيضًا بتحقيق تاريخيّ. إذا قرأتَ الخاتمة، وكذلك العديد من مقاطع الكتاب، حيث تتحدّد إعادة النظر بالطابع الفلسفيّ للكتاب الهايدغريّ مع تقدم الأبحاث نحو أُسس الكتاب (الصفحات 20-21، 33، 363، 370-371، 454، 484، إلخ)، سترى أنّ إعادة النظر هذه ليست حادّة كما توحي لك. إنّها في الواقع حصيلة مشاعر من الوعي المتوالي. هذا ليس فقط التزامًا سياسيًّا لهايدغر، ولكنّها أيضًا نيّته بتدمير التفكير المنطقيّ، واستخدامه المنحرف للغة الفلسفيّة، ورفضه الصريح للفلسفة المعاصرة كأنّها انتهت مع هيغل ونيتشه وتأكيده على الطابع المهجور للأخلاقيّة ما يجعل المشكلة جديّة. مع هايدغر، تمّ تدمير كلّ أبعاد الفلسفة تدريجيًّا. هذا شيء كبير، يفسِّر إلى حدّ كبير النفوذَ والسحرَ اللذين يلقيهما في

الكثير من الأذهان. كان هنالك اعتقاد بأنّ هايدغر كان لديه القدرة على تخطّي كلّ شيء، لأنّه كان يطمح لتدمير التراث الفلسفيّ الغربيّ بأكمله، ولكن لم نر أنّه كان يميل أيضًا إلى أن يحقّق في الفكر ما أرادت الهتلريّة تحقيقه في التاريخ. فضلاً عن ذلك، نحن منغمسون مع هايدغر في واقع النازية، حيث القدرة على التدمير والراديكاليّة هما من قبيل المقارنات التاريخيّة التي، مع ما سبق، لا تذهب أبعد من الذات. أن يكون هناك جوانب إشكالية لدى الكثير من الفلاسفة، فهذا أمرٌ لا يقبل المناقشة، ولكن الأمثلة التي تقدّمها لا تبدو متناسبة مع المشكلة التي تطرحها علاقة هايدغر بالنازيّة. وأنت ذكرت أفلاطون ولوك. سأبدأ مع ملاحظة بسيطة، ذات طابع تاريخيّ. إنّ ما هو في جمهوريّة أفلاطون، وربمّا يكون قريبًا من أهداف تحسين النسل، يبدو أقلّ بكثير من ممارسات الحقبة التي كان فيها الأطفالُ غير المقبولين من قِبل أبيهم «يُعرضون» حتّى الموت...

غ.ب.: بالتأكيد، ولكن هدفي لا يعتمد على أفلاطون أو على لوك بكلّ معنى الكلمة. إنّه بالأحرى يُعنى بطرح السؤال عن علاقة الفيلسوف بالسياسة. ولكن للعودة إلى ما قلتَه للتوّ، لا يمكن تبرير أفعال فيلسوف من خلال تحديد موضعه «بالنسبة إلى عصره»، أو بالتالي يجب أن نعذر أسوأ التزامات هايدغر التي هي على المحكّ. عندما نبدأ بإيجاد العذر لفيلسوفٍ من خلال النظر إلى بيئته، ننفي عنه صفة الفيلسوف الكبير، طالما أنّه لم يحمل هذا الانفتاح، وهذا التغلّب على الأحكام المسبقة للعصر الذي يميّز فلسفةً كبيرة.

إ.ف.: أنا لا أزعم، من خلال هذه الملاحظة، تبرير ما كان لديه من علم تحسين النسل في الجمهوريّة، وأُقرُّ معك بكلّ ما هو غير مقبول في الصفحات التي ذكرتها لـ لوك. بالنسبة إلى ديكارت، على العكس، لا يمكنني أن أتبعك، لأنّ الأميرة إليزابيت التي كان يتراسل معها، هي من عائلة مخلوعة، في المنفى، من دون أيّ سلطة سياسيّة، وليس هناك شيء مثير للاشمئزاز إنسانيًّا في مراسلاته الأخلاقيّة مع إليزابيت أو إلى الملكة كريستينا، التي لم يدّعِ أبدًا أنّه كان مستشارها السياسيّ.

من أجل العودة إلى هايدغر والنازيّة، إنّ ما كنتُ على وشك أن أقوله هو أنّ المسألة لم تكن تتعلّق فقط بضمانةٍ تُحمل لممارسات اجتماعيّة كانت موجودة من قبل، ولكنّها تتعلّق باختراعِ همجيّةٍ لا اسم لها. وهذا يجعل من أيّ محاولة للمقارنة إشكاليةً. لنأخذ مثالاً على ذلك في تعليمه، الطريقة، التي يجعل هايدغر فيها تشبيه الكهف نازيًّا بشكل كامل، مرعبة، وذلك في دورته في شتاء العام 1933-1934 الذي صدرت مؤخّرًا بعنوان «من جوهر الحقيقة»: بينما يفكّر أفلاطون بـ نسآليّة [تَوليد (استخراج الحقّ من النفس بتوجيه الأسئلة في منهج سقراط)] يشير هايدغر، من جهته،

بصراحة إلى هتلر وإلى «رؤية العالم القوميّ ـ الاشتراكيّ». هذه الـ Weltanschauung لهتلر [الرؤية الهتلريّة للعالم]، يقدّمها بعبارات متّقدة كـ «التحوّل الكامل» (Gesamtwandel)، الذي يتزامن مع ما يسميه، في الدورة نفسها، «التحوّل الكبير في وجود (Dasein) الإنسان»[1]. هل ينبغي عليّ أن أذكِّر بالإضافة إلى ذلك بأنّ هايدغر في هذه الدورة نفسها يوصي بـ «التدمير الكامل» للعدو الكامن في جذور الشعب؟ هذا الاعتذار الهايدغريّ لرؤية العالم معاديًا للساميّة، وعنصريًّا وإباديًّا، والذي تزامن بالنسبة إليه مع «جوهر الحقيقة»، يضعه على خلاف مع أي فلسفة أو حتى بشكلٍ خاصّ إذا كان قد استخدم بهذه المناسبة، ولكن بطريقة منحرفة، مفردات اللغة الفلسفيّة كـ «جوهر» و«حقيقة».

غ.ب.: أنت تؤيّد لاقياسيّةَ النازيّة، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل الكثير والعميق حول مسألة التفرّد هذه. ومن المؤكد أنّه تمّ تجاوز الحدود أكثر من أيّ وقت مضى، ولكن في الوقت نفسه كان هناك أيضًا نسخة مُفرطة من الاتجاهات وأشكال القوة التي ظهرت من قبل ثمّ عادت لاحقًا في أشكالٍ هي من دون شكّ أقل كثافة ولكنّها مع ذلك مرعبة.

ولكنّني أعود إلى قضيّة سؤالي الأوّل: هناك استمراريّة في التزام بعض الفلاسفة في أشكال السلطة، وبين أكثرها عنفًا. من خلال التخلّص من هايدغر، نتخلّص من مشكلة الفلسفة ومن أجل الفلسفة: هي مشكلة علاقته بالسلطة.

علاقات الفيلسوف والأمير ـ كما هي عليه، بما في ذلك الأسوأ ومن ثمّ تتعقّد ـ كلّما كان هنالك مشكلة حقيقيّة. إنّها مشكلة خاصّة بالفلاسفة: مشكلة استخدام الصلاحيّات التي تعطيها لهم الفلسفةُ. ومن خلال إنكار «فلسفيّة» هايدغر نُبعد هذه المشكلة.

إ.ف.: لاحظتُ، منذ صدور الكتاب، أنّ إعادة النظر بالمكانة الفلسفيّة لكتاب هايدغر أثارت لدى البعض ردّات فعل قويّة بشكل خاص. كان يجب توقّع ذلك مع القداسة التي أحاطت باسم هايدغر في فرنسا. إنّ ما أفهمه قليلاً، هو أنّ هذه الاستنتاجات هوجمت أحياناً من قِبل أشخاص لم يقرأوا على ما يبدو الخمسئة صفحة تقريبًا من البراهين التي سبقتها والتي أسّست لها. إذا أرادوا نقد استنتاجاتي، من الضروريّ أيضًا، وبكلّ صدقٍ، مناقشة بالتحديد النصوص المقتبسة من هايدغر والتحليلات النقديّة التي اقترحتها.

بالنسبة إلى الجوهر، أنا أفهم أنّ استنتاجاتي تثير النقاش وهذا هدفها الرئيسيّ. ليس لديّ في الواقع أي سلطة للبتّ في المكانة المعترف بها لكتاب هايدغر في مجتمعاتنا وفي تعليمنا. عندما

[1]- هايدغر، **Sein und Wahrheit**، [الكينونة والحقيقة]، **Gesamtausgabe** [الأعمال الكاملة] **37/GA 36**، ص **119** و**225**.

تحدّثت في جامعة السوربون بناء على دعوة من الزملاء المعلّمين في المدرسة الثانويّة، قلت كم كنت أحترم الحرية التربويّة للأساتذة. كلّ ما يمكنني فعله هو أخذ النتائج الفكريّة لأبحاثي والتوجّه، كما فعلتُ، لإجراء مناقشة موضوعيّة. بمقدار ما يأخذ المؤلِّف مسؤوليّة مواقف محددة ومبرهنة يمكن للمساحة العامّة للنقاش أن تنفتح.

فضلاً عن ذلك، فإنّ استنتاجاتي الحرجة، حيث أشكّكُ في المكانة الفلسفيّة الممنوحة لكتابِ هايدغر، لا تأخذ كلّ معناها إلّا بالنسبة إلى الواقع الحاليّ للمؤلَّفِ المـُسمّى «الأعمال الكاملة» أو Gesamtausgabe، الذي نُشر منه اليوم 66 مجلدًا من أصل 102 حديث. نحن نواجه بالفعل واقعًا تحريريًّا وحيدًا: إنّ هايدغر نفسه هو الذي أراد أن تُنشر، بعنوان Être et temps «الكينونة والزمن» نفسه وفي المجموعة نفسها، نصوصٌ مثل العشرين مجلّدًا للدروس التي نُشرت في ظلّ الرايخ الثالث من العام 1933 إلى العام 1944، والتي نجد فيها أقوالاً نازيّة بنسبة ملحوظة. هذه حالة فريدة من نوعها في تاريخ النشر الفلسفيّ: حتّى إنّ كارل سميث لم يبرمج إعادة نشر مقالاته ومؤلَّفاته النازيّة التي تعود إلى الأعوام من 1933 إلى 1944. قد أكون أوّلَ مَن قَلِقَ من هذا الوضع التحريريّ وهذه حقيقة، ولكن منذ الآن الـ Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] هو الذي من المهم مناقشته، وكذلك التحليلات التي اقترحتها منه، بدلاً من النتائج المأخوذة بشكل منعزل، بينما هي مبرّرة من خلال الأبحاث التي أدّت إليها وليس لها هدف آخر غير وعي جديد.

ما هو اليوم موقف الفيلسوف تجاه الواقع التحريريّ لـ«الأعمال الكاملة»، الذي يغيّر بشكل جذريّ معطيات قبول كتاب هايدغر؟ يبدو لي من غير الممكن أن نقترح نوعًا من «الفرز»، الذي نميز من خلاله أكثر المجلدات نازية بشكل علني والمجلّدات ذات التضمين الأقلّ صراحة. كما يشير عنوانه، تصور هايدغر خطّة كتابه «الأعمال الكاملة» ككلّ، ولقد كانت روحه الجماعيّة هي موضوع الخلاف.

بالتأكيد أنا لا أنفي قدرة هايدغر على تنظيم دورة دراسيّة عن الفلاسفة. عندما يتخذ موقفًا لصالح أوّل إصدار la Critique de la raison pure [نقد العقل الخالص]، نلاحظ أنّ هذا الأمر يمكنه أن يثير اهتمام مؤرّخي الكانطيّة [نسبة إلى كانط]. إلّا أنّ العنف الذي من خلاله، استغلّ قراءته لكانط ليجعل منها سلاح تدمير قُلِبَ ضدّ العقل الإنسانيّ في العام 1929 نفسه في دايفوس، عبرّ عن نفسه بعبارات وبسياق لا يخلوان من مفاهيم سياسيّة.

ولكن ما يجب أن ندركه هو أنّ اليقظة، تبدو تقلّصت مع مرور الوقت، في حين كان يجب أن تكون على العكس من أجل الحفاظ على المستقبل. وهكذا نُشرت اليوم كلّ أعمال لجان

الأكاديميّة للقانون الألمانيّ لـ هانز فرانك، حيث تمّ إعداد قوانين الرايخ الثالث، في برلين باسم استمراريّة عمل فقهاء القانون! كذلك نشرَ المؤرّخ التعديليّ [مُتعلّق بالنَّزْعَة الَّتِي تَدعُو إلَىَ إعَادَة النَّظَر فِي نَظَرِيَّة أَوْ دُسْتُور] كريستيان تيليتزكي، تلميذ أرنست نولت وهايدغر، مؤخّرًا تاريخ الفلسفة الألمانيّة من [جمهوريّة] فايمار إلى العام 1945، حيث يقلِّلُ فيه إلى الحدّ الأدنى انفصال العام 1933 ويعمل من أجل أن يُدخِلَ في تاريخ الفلسفة المؤلِّفين الأكثر علنيّة في النازيّة مثل ألفريد بوملر. إنّ هذا الانزلاق اللامقبول أبدًا نحو التعديليّة هو الذي أردتُ أن أشير إليه في استنتاجاتي.

نقطة أخرى تستحق أن نتذكّرها: تقديس الشخصيّة ـ مماثلة لتلك التي تتعلّق بستالين ـ التي تحيط لدى البعض باسم هايدغر. وصل هذا التقديس في فرنسا إلى درجة غير طبيعيّة. لذلك، فقد عدّ الكثيرون للأسف النقدَ الواعي والمبرهن لهايدغر غير ممكن تصوّره، في حين إنّه تطوّر خارج فرنسا منذ سنوات. كي لا نذكر فقط الكتب التي صدرت مؤخّرًا، أفكّر على سبيل المثال بأعمال غريغوري فرايد ويوهانس فريتش عن «الكينونة والزمن» و«الاشتراكيّة القوميّة»، أو راينهارد ليند عن «التفكير الشموليّ» و«التوحّد الاجتماعيّ» لهايدغر حيث الانتقادات لبعض وجهات النظر أكثر قسوة من تلك التي في كتابي. وهكذا أردتُ، من خلال تحليلاتي واستنتاجاتي، قطعَ سلسلة الإكبار هذه التي منعت في أكثر الأحيان كلّ نقاش نقديّ في فرنسا.

كانت الـ Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] قد أُعدّت بغية دعم تقرير ليس فكريًّا ولا فلسفيًّا، أي مبرهن ونقديّ، ولكنّه ـ نستخدم هنا كلمة يحبّها جونغر ـ طقوسيّ أوٍ «شعائريّ» بالنسبة إلى هايدغر وكتابه. هذه العلاقة من التبجيل، المنسّقة من قبل هايدغر ومن أكثر تلاميذه راديكاليةً، هي التي يجب علينا أن نتجاوزها اليوم.

أينبغي عليّ أن لا أدعو، كما تقول أنت، إلى «أن نتحرّر» من هايدغر، ولكن على العكس إلى القيام بأبحاث نقديّة معمّقة أكثر؟ لا يُلام المؤرخُ الذي ينشر تاريخًا نقديًّا للرايخ الثالث بغية «التحرُّر» من هتلر. لماذا، منذ ذلك الحين، يُلام فيلسوفٌ، مبدئيًّا، على نقده القاسي لهايدغر، الذي هو على مستوى المشاكل التي يطرحها علينا بالتحديد؟ البعضُ ـ ولحسن الحظِّ لستَ كذلك- ذهبوا إلى درجة أن يعزوا إليّ نيّة تنظيم إعدامات بالحرق! هذه الادّعاءات غير مقبولة. أنا لم أطلب في أي مكان، أن نزيلَ كتابات هايدغر. أنا على العكس أدعو الجمهور إلى قراءة ما هو من مقّهم وقد أخفيناه عنهم دائمًا، أدعوهم لمعرفة البروتوكولات التي أعاد قراءتها بنفسه، في ندوته عن التربية السياسيّة الهتلريّة في شتاء العام 1933-1934.

ولكن أنتقل إلى المسألة الأساسيّة التي طرحتَها، مسألة العلاقات بين الفكر الفلسفيّ والسلطات. أعتقد أنّ هذه المسألة هي مركزيّة بالنسبة لبعض الفلسفات كفلسفة هيغل، ولكن ليس لها جميعها. كلّ فلسفة مهمّة ليست مرتبطة قسرًا بشكل وثيق بمقاصد السلطة. لقد أبدى ديكارت على سبيل المثال بضع ملاحظات حول ميكافيللي في رسائله إلى إليزابيت، ولكنّه لم يتعهّد الفلسفة السياسيّة. لقد ذهب إلى ستوكهولهم، ليس كمستشار سياسيّ، ولكن كنوعٍ من المؤدِّب، من أجل تربية كريستينا على الصعيد الخلقيّ والشخصيّ. تبقى فلسفة ديكارت من دون هدف سياسيّ مركزيّ.

إنّه مختلف تمامًا عن هايدغر الذي في ندوة له عن مفهوم الدولة 1933- 1934، يصوغ السؤال الذي يستحوذ عليه: «مَن يجب أن يحكم؟. حتّى إنّه يقدّم في ندوة له عن هيغل والدولة 1934- 1935، تعريفًا للسياسة بأنها «تأكيد الذات» (Selbsbehauptung) للناس وللعرق، الذي يعدّه أكثر أصالة من تمييز شميت بين الصديق والعدو. هذا «المفهوم» الهايدغريّ للسياسية أسالَ غالبًا الكثيرَ من الحِبر. إلّا أنّني لا اعتقد أنّ بالإمكان مع ذلك الكلام عن «فلسفة سياسيّة» لهايدغر، بالنسبة لمفهوم تافه يتشارك به مع شبينغلر وبوملر وأكثر من مؤلِّفٍ ألهمَ النازيّة أو هو نازيّ بنفسه. في الواقع، حالة هايدغر تبقى مفرطة جدًّا بحيث يمكن الاعتماد عليها في التفكير الفلسفيّ بشكل عام حول العلاقة بين الفكر والسلطة. نحن لسنا أمام فكر فلسفيّ رُبطَ مفصليًّا بمنظور السياسة العامّة، كما هو الحال على سبيل المثال لدى سبينوزا، ولكنّه من إستراتيجيّة تهدف إلى إدخال كلامٍ قاتلٍ لا علاقة له بالفلسفة، في خطاب ذي مظهر فلسفيّ. أمّا بالنسبة إلى النازيّة، لقد قادتني أبحاثي إلى استنتاج بأنّ المسألة تتعلّق بمؤسّسة تدمير جذريّة استولت على كل أشكال الوجود والثقافة: الفنّ، الشعر، الفلسفة، التاريخ، القانون، الطب، وحتّى السياسة. النازيّة ليست رأياً سياسيّاً بين آراء أخرى، إنّها، كما أثبتناها، المصير التاريخيّ للهيتلريّة، تدمير للسياسة، بمقدار نيّة الخير العامّ الموجود في السياسة ـ أو الذي يجب أن يكون موجودًا، والذي ألغته هذه الحركة.

غ.ب: أعتقد أنك تفهم أنّ ما كان لدى هايدغر من خلفيّة فلسفيّة أو جماليّة ملحوظة (لا سيّما حول الشعر وتبعيّة مكانة العمل الفنيّ) هو الذي يجعل هنا تساؤلي دراماتيكيًّا. أنا ألاحظ أنّك لا تنفي وجود مجموعة من الفرضيّات الفلسفيّة المحض هايدغريّة. من أجل رفض مكانته كفلسوف، كان يجب أن نثبت الخطأ فيها أو الصواب. ولكن ثمّة فرضيّات هايدغريّة يمكن أن تكون فيها خلفيّة فلسفيّة وجماليّة. هل تنكر إمكانيّة الحوار مع هايدغر؟ لأنّه موجود عمليًّا. ثمّة هايدغريّون لهم معه علاقة ليست فقط ثقافيّة ولكن نقديّة أيضًا. حتّى إنّه ميول قويّ! أفكِّرُ بـ فيليب لاكو- لابارت، على سبيل المثال، في كتابه «هايدغر وسياسة الشعر».

إنّه ينظم فيه حوارًا نقديًّا مع هايدغر حول قراءة هولدرلين، وفي محاضرته «يجب»، يذهب إلى حدّ الكلام عن سخافة بعض القراءات السياسية للغاية، لهايدغر. إلاّ أنّ ذلك لم يمنعه من اعتباره على الرّغم من ذلك فيلسوفًا عظيمًا؟ علاوة على ذلك، وبالتلازم، حتّى لو كان لدى هايدغر صفحات وحتى كتب لا يمكن عدُّها فلسفيّةً، ألا يمكن تصورّ أنّ الحوار الفلسفيّ (والذي هو متوجِّبٌ على الفلاسفة، ولا فقط على مؤرّخي النازيّة) مع ما هو لافلسفيّ لدى هايدغر، لم يكن ليحصل إلاّ لأنّ مساره ينادينا؟ وهكذا كتب ليفيناس مقالاً عن الفلسفة الهتلريّة، وتحدث أفلاطون وأرسطو مع السفسطائيّين أو عنهم في حين أنّهم يمثلون كما يبدو نقيضَ الفلسفة.

إذًا ماذا تفعل بالإرث الهايدغريّ؟ إنّه كما قلتُ حرجًا بالنسبة إليه ويستمرّ بالانتشار.

إ.ف.: أنت تذكر خلفيّة هايدغر في الجماليّة والشعر. ثمّة شيء مرعب هنا: هو التعمية التي يجب أن تزول اليوم. لقد قُدِّر كثيراً مؤتمرُه في نوفمبر 1935 حول «أصل العمل الفنيّ»، من دون النظر إلى المعبد المذكور، الذي عدّه هايدغر كمركزٍ يؤسّس فيه الشعبُ إقامتَه التاريخيّة، بأنّه لا يتوافق أبدًا مع المعنى التاريخيّ للمعبد اليونانيّ. في المدينة اليونانيّة، في الواقع، كان الناس يتجمّعون في الأغورا [ساحة عامّة كانت المجالس السياسية تنعقد فيها] وليس في المعبد. في الحقيقة، بعد شهرين من مؤتمر نورمبرغ حيث سُنَّت أسوأ القوانين العرقيّة للرايخ الثالث، ذلك وقبل كلّ شيء، اعتمد هايدغر على المعبد النازيّ في نورمبرغ. معنى هذا المؤتمر سياسيٌّ وليس جماليًّا، والمقارنة اليوم ممكنة بين النسخ الثلاث للمؤتمر، بتطوّراتها المضرّة على مصير الشعب الألمانيّ الذي نؤيّده بالكامل. أمّا بالنسبة للمقاصّة، هذه المقاصّة التي يشيد بها هايدغر كثيرًا، بالإمكان التفكير بأنّها في البداية إشارةٌ نحو معبد النور في نورمبرغ، حيث كان 150 كشافًا ضوئيًّا من الـ DCA يوجَّهُ إلى السماء أعمدةَ أضواء ترسم، في الليل، حدودَ المساحة حيث يتجمّع «الشعب» مُصغين إلى الفوهرر. يجب أيضًا الحديث، بحسب كلمةٍ لـ بول سيلان في مسوّدة رسالة إلى هايدغر، عن هذا الضعف الشعريّ والفلسفيّ المسؤول عنه هايدغر بشكل كبير. لن أطيلَ الحديثَ عن السطحيّة المطلقة لـــ «القصائد» التي تركها لنا مراسلُ حنّة أرندت. أنا مستاء من استصلاحِ سيلان الذي يجرّبُه اليومَ بعضُ الهايدغريّين الراديكاليّين. على صعيد آخر، الطريقة التي يمزج فيها معلِّقٌ كـ مكسانس كارون شعراءَ فرنسيّين مثل مالارمي وكلوديل وسوبرفيل في إعادة صياغته لهايدغر بشكلٍ محيرّ، حيث لم يحلّل حتّى ولم يذكر الدروس والكتابات السياسيّة لهايدغر التي تشكل اليوم مدوَّنة من عدة آلاف من الصفحات المنتشرة تقريبًا في الكتاب كله. هذا الموقف ليس منفردًا: إنّه موجود لدى أكثر من هايدغريّ واحد من المؤسّسة الجامعيّة الفرنسيّة، الذين علّموا خلال عقودٍ هايدغر كما

عُلّم أرسطو أو كانط من دون مواجهة الأبعاد السياسيّة النازيّة لكتابه. لكنّنا نعرف اليوم الكثير من ذلك، عن طريق نشر «الأعمال الكاملة»، كي لا يُعاد النظر في هذا الموقف.

بالعودة إلى الفلسفة، أنا في الحقيقة أكثر تشدّدًا ممّا يبدو لك. ماذا يبقى بالفعل من الفلسفة لدى مؤلّفٍ يفهم السؤال «ما هو الإنسان؟» بالتأكيدِ على الذات لشعب أو لعرق، يماثل الوجودَ بالوطن ويزعم أنّه يستخلص من الوجود نفسه «مبدأ العرقيّة»؟ أمّا بالنسبة للمسألة الشهيرة «مسألة الوجود»، حتّى لو حاولنا تجريدها من نازيّة هايدغر - وهذا ما يبدو لي مستحيلاً للأسباب التي ذكرتها ـ سوف نصطدم بالتناقض الفلسفيّ التالي: كيف يمكن في الوقت نفسه تحويل الفعل (كان) إلى موصوف، كما فعل هايدغر عند حديثه لنا دائمًا عن «الكينونة»، والزعم بالتحرّر بشكل كامل من فئة أرسطويّة «المادّة»؟ إن لم نعد نريد المادّة، لا يمكن بعد ذلك الكلام عن «الكينونة». في الحقيقة، الاستخدام الهايدغريّ لـ «الاختلاف الأنتولوجيّ [المختصّ بعلم الوجود]» للوجود والموجود سمح له بتصريفٍ ـ كما دلّ على ذلك جيّدًا كارل لويت في العام 1946 ـ الجذريّة الأكبر والأكثر إبهامًا، وبأسرِ أكبر عددٍ من العقول إلى أن يحين الوقت الذي تسمح له فيه فعليّةُ التاريخ الحقيقيّ بأن يؤكّد بخشونة أمام مستمعيه بأنّ حالة الفوهرر هي الوجود نفسه الذي يجب على الموجود الذي هو الشعب أن يُلبَس حُبّه منذ الآن. أنْ يصل تعليم هايدغر، في ندوته في العام 1933-1934، إلى درجة الخداع والاستيلاء على العقول، فهذا يدلّ على أنّ ذلك لم يعُد من الفلسفة.

إنّ النقد الفلسفيّ لمجموعة أعمال هايدغر هو اليوم مهمّة ضروريّة. إنّ كلمة «نقد» ملائمة أكثر من كلمة «حوار»، لأنّ عالم الفكر لدى هايدغر، ـ الذي تعرّف فيه ياسبرز نفسه على صفة الديكتاتوريّ ـ ليس هو عالم مَن يفتحون مساحةً حرّةً للحوار.

من ناحية أخرى، أنت أشرت إلى عنوان مقالة لإمانويل ليفيناس حول «الفلسفة الهيتلريّة»، لكن من الواضح أنّه يستخدم هنا العبارة بالمعنى الشعبيّ وليس بالمعنى الدقيق لـ«رؤية العالم». لهذا لم يجعل ليفيناس من هيتلر فيلسوفًا. إذًا لا يمكن الاحتجاج بهذا العنوان لوصف هيتلريّة هايدغر بالفلسفيّة.

تبقى المسألة التي أثرتَها عن تلقّي هايدغر. أنا أحرص على التمييز بين مسألة أسس الكتاب، الذي هو موضوع كتابي، ومسألة تلقّيه التي تتطلّب أبحاثًا أخرى، معمّقة أكثر ونقديّة أكثر من تلك التي فضلاً عن كونها مفيدة، سبق أن قام بها دومنيك جانيكود من أجل فرنسا. من الطبيعيّ أن يُطرح اليوم السؤال التالي: إذا كان كتاب هايدغر نازيًّا بهذا القدر الذي يظهره كتابي، فكيف يمكن تفسيرُ أنّ هذا العدد الكبير من الكتّاب، وليس أقلّهم لم يقعوا تحت تأثيرها؟ من هذه الناحية، أنا مثلك: أطرح على نفسي السؤالَ نفسَه.

أعتقد أنني قد أجبت جزئيًّا من خلال تسليط الضوء على استراتيجيّات التلميح لهايدغر والتقديس غير المعتاد كثيراً الذي يحيط باسمه، ولكن أيًّا كانت الإجابات ـ هي تختلف بالنسبة إلى كلّ مؤلِّف ـ وأنا لا أعتقد أنّ هذا السؤال يمكن اعتباره اعتراضًا على كتابي. لقد احتجت إلى أبحاث معمّقة، اعتمدتُ خلالها على نصوص ظهرت مؤخّرًا ولم تُترجم بالفرنسيّة، وتقريبًا لم يأخذها أحدٌ بالحسبان، من دون الكلام أيضًا عن الندوات غير المطبوعة التي تمكّنت من الوصول إليها. إذًا نحن حاليًّا في وضع مستجدّ: إدراك مستحدث للكتاب وحالة جديدة من النقد الفلسفيّ. على كلّ واحدٍ أن يستخلص الاستنتاجات. ولكن لا يمكن الاحتجاج ضد كتابي من التلقّي السابق للكتاب، ما عدا الرغبة بنفي وجود وسبب أن يكون من البحث الفلسفيّ والتاريخيّ، والبلبلات التي يحملها.

أضيفُ الاعتبار التالي. لنضع جانبًا بعضَ الهايدغريّين الراديكاليّين الذين، في قداستهم التامّة، قبلوا جميعهم بهايدغر، مع المخاطرة بدفع دفاعه حتّى التعديليّة. يبقى أولئك الذين استسلموا لمظهر الكتاب، ولكن يبدو، من دون أن يفهموه بشكل كافٍ في مجمله، ومن دون نظرة شاملة نقديّة. أنا لا أقول هذا كعتابٍ طالما أنّ ظروف التقبّل الأكمل، كما أشرت، لم تجتمع إلّا منذ وقت قصير. لم يحفظ البعض من الكتاب سوى الجزء الأوّل من التحيل الوجوديّ للكينونة والزمن، والبعض حفظوا ميتافيزيقا السلطة المعروضة في النسخة التي نُشرت في العام 1961 لدروس عن نيتشه، وفي النهاية حفظ آخرون «مسألة التقنية» المفصّلة بعد العام 1945. لأنّهم لم يحفظوا جميعهم عن هايدغر وقاموا بخيارات، تمكّن هؤلاء المؤلِّفون من الظهور كـ «نقّاد» أو ادّعوا ذلك، وكانوا بذلك بالفعل مدافعين عن الدين أصوليّين. إلّا أنّ بإمكاننا اليوم اعتبار أنّهم لم يقدّموا انتقادات كافية بحيث أنّ المقارنة الدقيقة بين مختلف مراحل إعداد الكتاب تسمح بفهم التوجّه العامّ الذي أخذه هايدغر وبإعادة النظر فيه. لهذا أفكّر أنّ ليس كتابي فقط تمّ تجاهله بشكل كبير في فرنسا، ولكن عددٌ آخر من الأعمال الأخيرة أيضًا، مثل كتابيَ غريغوري فرايد ورينارد لاند اللذَين فتحا عهدًا جديدًا من التقبّل النقديّ لكتاب هايدغر، وقد أصبح في كل الأحوال ضروريًّا بالنسبة إلى المجلّدات التي صدرت لـ«الأعمال الكاملة».

غ.ب.: إذًا المشكلة كلّها هي عدم الفهم بشكل جيّد كيف تمكّنت كلّ الخلفيّة الهايدغريّة في بعض أقواله من إيجاد مسافة مع النظام، لا سيّما في كتابات ما بعد الحرب، التي تحدّثتَ عنها قليلا جدًّا في كتابك ـ لكنّ كتاب مارتن هايدغر لم ينته في العام 1945! لو تتبّعنا قراءتك حتّى النهاية، لا نفهم بوضوح كيف تمكّن هذا الكمّ من الأفكار النقديّة لليبراليّة والرأسماليّة من النهل من ينبوع هايدغر وفكره، أعتقد

على سبيل المثال بمسألة التقنية كما أعاد صياغتها ماركوس وآخرون، ولكن بالإمكان مضاعفة الأمثلة.

إ.ف.: هناك أوّلاً مسألة الأمر الواقع، أيمكننا أن نتحدّث بجدّية عن مسافة نقديّة اتخذها هايدغر تجاه النظام؟ في «ملفّ هايدغر» في محفوظات كولمار في وزارة الخارجية، نكتشف أنّ هايدغر عُدَّ في العام 1938 بأنه «موثوقٌ به سياسيًّا» من قِبل جهاز الأمن (Sicherheits» (SS) «service de la sécurité» (SD) dienst» وفي العام 1943، عندما أعدَّ ألدُّ أخصامه في النازيّة، أرنست كريك، تقاريرَ ضدّه، دافع عنه مسؤولون في الـ NSDAP [الحزب النازيّ أو حزب العمال القوميّ الاشتراكيّ الألمانيّ].

يجب علينا أيضًا أن نرى كيف عاش هايدغر الذعر عند هزيمة النازيّة. نحن نعرف أنّه ذهب في العام 1944 إلى برلين مع زوجته ألفريد لإجراء اتصالات وتقويم الوضع، وأنّه تناول الغداء بالتحديد مع الفقيه القانونيّ النازيّ كارل شميت: كانت مناقشاتهما تنحصر في مسألة الحرب. ثم مع وصول قوّات الحلفاء ـ وفقًا لشهادة تلميذه وصديقه المؤرّخ التعديليّ أرنست نولت ـ هربَ هايدغر الذي كان قد لجأ إلى مسكريتش مسقط رأسه على درّاجة خوفًا من إلقاء القبض عليه. فور اكتمال الهزيمة، حاول الاحتماء لدى رئيس الأساقفة غروبر الذي لم يكن قد التقاه من العام 1933 وقال لأخت هذا الأخير: «بالنسبة لي، انتهى الأمر».

عاش هايدغر هزيمة النازيّة ككارثة تاريخيّة وشخصيّة في آن واحد. انظر إلى إحدى رسائله إلى أحد أكثر تلاميذه قربًا إليه، المؤرّخ رودولف ستادلمان: مع هزيمة الرايخ الثالث، دخل الألمان في ليل طويل. في 20 حزيران/يونيو 1945، كتب هايدغر له:

نحن، الألمان، لا يمكننا الانحناء لأنّنا لم ننهض بعد وينبغي علينا أوّلاً أن نعبر الليل. (GA [الأعمال الكاملة] 16،371)

لم يتخلَّ هايدغر عمّا سمّاه، في رسالته إلى أليزابيت بلوكمان في 12 أيلول/سبتمبر 1929 (القوّة الأسطوريّة والماوراء الطبيعيّة الأصليّة لليل»...

بالإمكان أيضًا الاستناد على محادثات سجينَين من سجناء الحرب الألمان المسجونين في روسيا، نُشرت في ج. 77 من الـ GA [الأعمال الكاملة]: فقط في لحظة هزيمة النازيّة قال بانّه يخشى إبادة الإنسان.

إذا «قدّم هايدغر تنازلات» أمام لجنة فرايبورغ عندما حاول تبرير نفسه، وإذا تحدّث عن عاره في رسالة إلى جاسبر ياسبرز عندما احتاج إلى دعمه كي يُرفع الحظرُ عن ممارسته التدريس، فقد كان هذا كلّ شيءٍ

تقريبًا. ماذا فعل ما إنْ تمكّن من رفع رأسه، ما إنْ رُقّيَ إلى أستاذ فخري في العام 1951 وسُمح له من جديد بالتدريس بعد ستّة أعوام من الحظر؟ في الدورتين [التدريسيّتين] اللتين ألقاهما في 1951-1952، واللتين نُشرتا تحت عنوان «ماذا يُسمّى التفكير؟»، كان بعيدًا عن التراجع وانتقاد القوميّة الاجتماعيّة، ولم يُشر إلى الحرب العالميّة الثانية إلاّ من حيث النتائج التي رتّبتها على ألمانيا. تحامل من جديد على الديمقراطيّة، وقارن الوضع في أوروبا بين سنوات العقد السادس وسنوات العقد الثالث من القرن العشرين حيث بحسب قوله «لم يكن عالم التمثيلات على مستوى ما يرتفع من الأعماق»...وفي السنة التالية، أي في العام 1953، نشر دورته التي ألقاها في العام 1935، مقدّمة عن الميتافيريقيا، حيث يحافظ على ثنائه على «الحقيقة الداخليّة والعظمة» للحركة القوميّة الاجتماعيّة. ضمن هذا السياق الثقيل جدًّا ألقى هايدغر كلماته حول التقنية ونشرها: «Le Ge-stell» في العام 1949 في برام و«مسألة التقنية» في العام 1953 في ميونيخ. للحقيقة إنّ الكلام عن عالميّة التقنية هو من دون أصالة كبيرة وتم استيحاؤه بشكل واسع، وبشكل خاصّ من الكتاب الذي صدر في العام 1946 لفريدريك جورج جونغر (الذي كان هايدغر قريبًا منه)، Die Perfektion der Technik [كمالُ التكنولوجيا]. من جهة أخرى، من الممكن الآن إدراك واقع أنّ الرفض الهايدغريّ للتقنية هو خطاب يعود إلى العام 1945. في الواقع نحن نعرف ذلك من خلال نشر نصٍّ مُصحّح لدوراته حول النازيّة في Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] عن علاقة الشعب الألمانيّ بالتقنية وعن «استخدام الجيش الألمانيّ للسيارات»، وهو ليس في سياق رفض التقنية بل على العكس. هذه نقطة رئيسيّة سأعمل على توسيعها في كتابةٍ مقبلة، وهي تفترض إعادة تقويم شامل لتقرير هايدغر إلى أرنست جونغر، في ضوء نصوصه عن «العامل والسيطرة العالميّة للعرق النازيّ»، التي صدرت في الـ GA [الأعمال الكاملة] [إلى أرنست جونغر، ج. 90). ما سأقوله ببساطة لإكمال حوارنا، هو أنّ كتابه لا يحمل لنا أيّ ضوء حول الأسئلة التي يطرحها تطويرُ التقنيات، والدمار الذي تخلّفه، ولكن أيضًا تطوير المعرفة الناتجة عنها لا سيّما في علم الفلك وعلم الكون ـ المجالان المجهولان تمامًا من قبل هايدغر -. إنّها في الواقع لا تقوم سوى بتغذية الخطابات الكارثيّة التي تُلقى غالبًا اليوم عن رد الفعل النقديّ.

بياتريس فورتن: نحن لا نعيش ولا نموت أيضًا، نحن لا نفكّر ولا نتكلّم أيضًا منذ انتصار الجنون القاتل للمخيّمات. يبدو من الضروريّ التذكير بأنّ بريمو ليفي يذكرها كـ "الجنون الهندسيّ". إنّ "سلّة نفايات" المخيّمات، "الخِرقة"، بحسب ما قالته آن ـ ليز سترن، هذا التقلّص غير المسبوق للإنسان إلى إنسان آخر ضمن النوع البشريّ كان له في البداية معنى أنّ تكون اللغة قد أُعيد السيناريو المسرحيّ لها.

هذه اللغة كانت بالتأكيد الجبهة التي عُملت أوّلاً لهويّة الشخص، ولكنّها أيضًا للمشهد الإنسانيّ للعالَـم الإنسانيّ التاريخيّ والناطقة عن الكائنات البشريّة. كذلك ليس كثيراً السؤال عمّا استوحته

الفلسفة من النازيّة المسؤولة عن "السلالات الجزّارة" (ليجاندر) وعن عار الجريمة غير المسبوقة، بأنّ ما يشير في اللغة إلى العالم، يشير إلى الوجود المحايد بدلاً من الوجود الذاتيّ الذي يستند إلى مواكبة لغةٍ وبالتالي إلى مواكبة مشهد يقوم على هزيمة الفكرة الإنسانيّة للإنسان. ما هي إذاً الدلالات الكبيرة التي تظهر في الفلسفة الهايدغريّة وتبدو لك تنافس ظروفَ -كما قال فرويد- إخراجِ ليس الحلم، ولكن هذا الجنون المنظّم هندسيًّا؟

لنركّز قليلاً على مشكلة الحياد والتحييد. الحياد، أو بالأحرى أيضًا حياد الأنتولوجيا التي يمكن استخلاصها من "es gibt،ein Dasein» [هذا يكون، الوجود]، «die Welt" [العالَـم]، إلخ، يساهم في تقلّص الإنسان إلى شيء موجود. التحييد من خلال هذا الحياد الذي يطبع حرفيًّا اللغة في المخيّمات، مساهمًا بذلك بتدميرٍ هويّاتيّ وتاريخيّ للأشخاص، وهذا أيضًا نوع من الرعب العجيب الذي يمسك اللغة المفرغة من إشارتها إلى الحالة النفسيّة وإلى الجسد الإنسانيّ. هناك جسد البطل، ولكن هناك أيضًا نظيره، الجسد الأسير. هذه اللغة التي لا نزال ورثتَها الفكريّين تدلّ على كره للظرف البشريّ وبشكل عامّ أكثر كره للنفسيّة بعنوان فرديّتها الشخصيّة. «Ein geistig Toter» [الميت روحيًّا]، يقول هوش، لم يعُد بمستوى المطالبة داخليًّا بحق الحياة الشخصيّ؟» (السماح بتدمير الحياة لا يستحق الحياة، 1920) هل تحمل لغةُ هايدغر بصماتها؟ وفقاً لأيّة أنماط؟

على نمط «الحياديّين»، الذي من خلاله تطوّرت الأُطُر الدلاليّة في لغة فلسفة هايدغر، يُضاف بُعدُ تنكّرِ اللغة، الذي أصبح كما نعرف أحد لوازم الواقعيّة الحديثة المـُعدّة لإجازةِ الإبادة الجماعيّة. سمة الانحراف هذه المـُشار إليها في اللغة النازيّة، جعل منها معجمُ «اللغة اللاإنسانيّة» صدًى (Strenbergern،Storz،Süskind, دار أولستاين للنشر 1989). تشير هذه النقطة إلى استبدال الكلمات لخدمة الواقعيّة الجديدة التي أصبحت مشهدًا لقتلٍ «مُزيَّت آليًّا» يقول كيرتيش، حيث الأمثلة المعروفة أكثر هي «الاستحمام»، «الخِرَق» أو «وجوه» الموتى. هل تعتقد أننا نجد فيه مبدأ «إعادة دلاليّة» مماثلة في كتابات هايدغر؟ إذا كان الأمر كذلك، فيممَّا يتكوّن هذا المبدأ وما هي مجالات الواقع التي يلامسها؟

إذًا هي ثلاثة أسئلة تتسجّل في منطق لغة «إعادة الدلاليّة» من قِبل النتزيّة وتعبّر عن القلق نفسه: إنّه ليس مجرّد تأثير واضح للنازية على هايدغر وطريقة تفكيره الفلسفيّ، المسألة تتعلّق بالجذر الأساسيّ للتفكير وأيضًا بتأثير الدلالات التي نظّمت تدمير قوّة تظنّ نفسها شخصيًّا خارج هذه الحاشية من اللغة التي أورثتنا منذ ذلك الحين شكلاً من أشكال الفكر، وبالتالي شكلاً للغة سمَح بما لا يمكن تصوّره.

إيمانويل فاي: إنّ أسئلتك تفتح مجالاً لردّ فعل مهم لا يمكنني تجاهه حاليًّا سوى اقتراح بضعة ميادين. مع هايدغر ليس هنالك فقط تحيديّة، ولكن هنالك تدمير شامل للوجود الذاتيّ. هو نفسه يقول في رسالة بتاريخ 1933 إلى الجسم التعليميّ في جامعة فريبورغ، إنّ «الفرد، حيث يقف، لا قيمة له». إلّا أنّ هذه التحيديّة للنفسيّة وهذا الإلغاء للانسان الذي وصفتَه جيّدًا، أراد هايدغر تسجيله في لغة الفلسفة. كان الإلغاء التديريجيّ لكلمة «الإنسان» منذ «الكينونة والزمن». لقد استُبدلت بكلمة الـ Mensch[الكائن البشريّ] كلمة Dasein [الوجود]. من خلال هذا اللفظ Dasein، كلّ ما هو أكثر استخدامًا في اللغة الألمانيّة، يسعى إلى فرض-في الصفحة 74 من «الكينونة والزمن» خلال ثلاثينات القرن العشرين ـ مفهوم الـ Sein [له]، «الوجود»، الذي لا يمكن أن يحدث سوى في جماعة من شعب متحد في مصيره التاريخيّ و«مهمّته [العرقيّة]». في ندوة له في العام 1933-1934 وهي غير منشورة، لم يُخفِ هايدغر أنّ هذه الوحدة متأصلة، كما بالنسبة إلى كلّ النازيّين، في وحدة الدم والعرق، وفي العلاقة الحيّة للشعب بفوهررِهم.

المسألة تتعلّق بالنضال لتأكيد الذات (Selbstbehauptung) في وجه الهيمنة العالميّة. هذا يفرضُ أن نتجاوز زمن الـ أنا إلى زمن الـ نحن. إنّ ما كان يقوله غوتر أندارس عن شبهِ واقعيّة «فلسفة الوجود» لهايدغر، يلامسُ الصواب: إنّ الوجود الذي وُصف في «الكينونة والزمن» لا يعرف الجوع. كما أشار ماسكولو، هو لا يعرف الحبَّ أيضًا. كلّ ما بقي له من الخصوصيّة، هو الموت: بالنسبة إلى الشبّان الألمان المنضوين تحت النازيّة، هو الموت «الأرقى والأصعب»، إنّه موت التضحية، Opfer [الضحيّة]، الذي لطالما أشادَ به هتلر في كتابه Mein Kampf [كفاحي]، وبالنسبة إلى هايدغر في مناسبة تأبين النازيّين لـ ألبرت ليو شلاغتر الذي مات شهيدًا؛ بالنسبة إلى الأعداء الذين ينبغي طردهم من بين الشعب، هي الإبادة الشاملة التي كان هايدغر يدعو لها علنًا في دورته في شتاء العام 1933-1934.

يوجد في كتاب هايدغر، لحظات كثيرة في استراتيجيّته للقضاء على النفس البشريّة. في ندوة غير منشورة 1933-1934، يحض على امتلاك حقيقيّ للنفس البشريّة من خلال القيادة الهتلريّة. مفردتا «الحرية» و«القرار» لم تعودا تعنيان استخدام الحَكَم الحرّ، ولكنّهما تعنيان ولاء للشعب التامّ لفوهررِهم. وهكذا دارت كلّ مفردات الفلسفة إلى نقيضها. في دورات عن نيتشه، تحت اسم «الميتافيزيقا» كان تعريف شموليّة الموجود على الإفراط في قوّة الوجود هو ما تمّ تحديده. أمّا بالنسبة إلى كلمة «الذاتيّة»، فهي لا تعني الـ أنا، ولكنّها تعني التأكيد على الذات للمجتمع وللشعب وللعرق الذي تولّاه هايدغر تمامًا في دروسه حول نيتشه كما يمكن أن نقرأها اليوم في Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] ـ من دون التزييف المتعمّد في طبعة العام -1961، لدرجة أنّ

هايدغر يرى أنّ الإنجاز الأقصى للذاتية يكمن في اختيار العرقيّة! تبقى النصوص التي لا تُحتمل أكثر من غيرها هي ندوات برام في العام 1949: وضع هايدغر على المخطّط نفسه الزراعةَ الآليّة وغُرَف الغاز، وطرح، بالنسبة إلى ضحايا مخيّمات الإبادة، نقاش إمكانيّة الموت نفسها. المسألة لا تتعلّق ـ كما تحاول التفسيرات التعديليّة أن تجعله مقبولاً ـ باستنكار الظروف الوحشيّة لإعدامهم، ولكنّها تتعلّق بالتأكيد على أنّ فقط الذين يمكنهم الموت هم أولئك الذين جوهرهم «يحبّ جوهر الموت» والذين من خلال الجوهر هم «في منأىً من الوجود». تواصل التمييز وتجذّر في ما هو أبعد من تطبيق تاريخيّ لـ «الحلّ النهائيّ». هذا ما تطلقون عليه االكرهَ للظرف الإنسانيّ الذي استمرّ يسكنُ هايدغر حتّى ما بعد العام 1945. تبلغ إرادةُ الإبادة ذروتها في ما أطلقتُ عليه الإنكاريّة الأنتولوجيّة.

ميشال كوهين-حليمي: عندما نتساءل، كما تفعلون، عن مسؤوليّة هايدغر المفكّر، أي عن تسويةٍ مخزية بين الفلسفة الهايدغريّة والنازيّة والتي بُدِئ بالتحرّي عنها في Sein und Zeit [الكينونة والزمن] (1927)، نواجهُ الكثير من الأسئلة. بالتاكيد، المسألة لا تتعلّق أبدًا بتبرئة كلّ فكرة قبل العام 1933 ولا باعتبار أنّ النازيّة تحرّكت وفقَ حركة جيلٍ عفويّ... ولكن ربمّا يجب تحديد ما تقصدونه من «المبادئ الهتلريّة»، عند وجود مثل هذه المبادئ في أساس Sein und Zeit [الكينونة والزمن]. كان هابرماس قد حدّد «مَذْهَبَة الفكر» الهايدغريّ بالعودة إلى العام 1929، وأنتم تُرجعونها إلى ما أبعد من ذلك، أفضل، أنتم لا تدافعون عن فرضيّة «المـَذْهبة» هذه ولكن عن تلك الراديكاليّة الحرفيّة للتشريب المبدئيّ. إذًا ينبغي شرح شيئن وشرحهما بطريقة متلازمة: كيف تمكّن فلاسفة حذرين جدًّا مثل ك. لويت وإ. ليفيناس من الاستمرار بتبرئة الـ Sein und Zeit [الكينونة والزمن]، حتّى بعد صياغة أصعب التشخيصات عن الفيلسوف الملتزم بالنازيّة؟

إيمانويل فاي: مواقفُ إيمانويل ليفيناس وكارل لويت مختلفة جدًّا. يبدو من التناقض الاستناد إلى ليفيناس لصالح هايدغر. بالطبع، ليفيناس لم يُخفِ أبدًا أنّه كان يكنُّ نوعًا من الإعجاب بـ «الكينونة والزمن». ولكن يجب أن نرى ما الذي أعجبه في هذا الكتاب. الكينونة والزمن كتابٌ ثقيل وغير شفّاف، ذو طريقة إعدادٍ سكولاستيكيّة [مدرسانيّة] تذكِّرُ غالبًا بأبحاث كارم بريغ الذي تابع هايدغر دروسه اللاهوتيّة الدرسانيّة في فريبورغ، كما إنّ استيعاب مثل هذا الكتاب لا يمكن إلاّ أن يكون بطيئًا وصعبًا. تبقى الدراسة التي كرّسها ليفيناس في العام 1932 عند عتبة هذا المؤلَّف. لقد اهتمّ بالأوصاف الأولى للتحليل الوجوديّ، ولكن لم يقل شيئاً عن القسم المركزيّ للتاريخانيّة، مع تصوّر مصيرٍ أصيل أُعيدَ إلى مجتمع الشعب (ص 74) والسحر الهايدغريّ للتجذّر والتربة، تتجلّى

الـدنيويّة Bodenständigkeit جيّدًا في تجميع اقتباسات كونت يورك حيث يشكِّلُ هذا التجميعُ الفقرةَ الأخيرة حول التاريخيّة (ص 77). فضلاً عن ذلك، يُشكِّلُ فكرُ الآخر واللامتناهي الذي وسّعه ليفيناس احتجاجًا إثنيًّا ضدّ أولوية الأنتولوجيا.

عندما فهم ليفيناس ما يمثِّلُه هايدغر واقعيًّا، ألّف بضع صفحات هي أقسى ما كُتِبَ عنه . انظر إلى ما قاله في العام 1957، في الفلسفة والفكرة واللامتناهي: هايدغر موجود كـ «نتيجة لتقليد طويل من الأنَفة والبطولة والهيمنة والقسوة». إنّه «يدعم نظامَ سلطةٍ أكثر لاإنسانيّة من المكننة»، و«العبادة الإقطاعيّة حيث الناس عبيد للأسياد والأعيان الذين يأمرونهم»، التي تستند إليها، بحسب قول ليفيناس، القوميّة الاشتراكيّة. إنّها «أمومة الأرض التي تُحدِّد «الديكتاتوريّة السياسيّة» و«الحرب». في الأساس، هذا التشخيص النقديّ بعيدٌ عن تبرئة «الكينونة والزمن»، لأنّ العقيدة الهايدغريّة للتأصيل هي بالفعل في هذا الكتاب. والصفحات التي كرّسها ليفيناس لـ «هايدغر وللهايدغريّين» في «هايدغر، غاغارين ونحن» هي من بين الأكثر وضوحًا التي نُشرت في ستينات القرن العشرين حول هايدغر: أظهرَ مؤلفها «قسوة» «انقسام البشريّة إلى سكّان أصليّين وأجانب»، التي تؤدّي إليها أسطورة هايدغر عن الطبيعة والكينونة. موقفُ كارل لويتٍ النقديّ هو الأقسى أيضًا، ربمّا لأنّه كان يعرف تاريخ هايدغر الطويل وقد توغّل جيّدًا في عقيدة الكينونة والزمن. لويت لا يبرّئ هذا الكتاب أبدًا. يؤكِّدُ في نصّه في العام 1940 (حياتي في ألمانيا...) على غرار ما أكّده في مقالته التي صدرت في «العصور الحديثة» عن «الآثار السياسيّة المترتّبة على فلسفة الوجود لدى هايدغر» (1946)، على أنّ تصوّر الوجود التاريخيّ المـُطوَّر في الكينونة والزمن هو الذي دفع هايدغر للالتزام بالحركة الهتلريّة. من جهة أخرى، هذا ما أكّده هايدغر نفسه في روما في العام 1936، في الردّ على سؤال لويت. استنتج هذا الأخير نتيجةً منطقيّة عندما أعلن، تمامًا بالنسبة إلى الكينونة والزمن، أنّ «تطبيق الممارسة السياسيّة، في الالتزام الفعليّ لصالح قرارٍ محدَّد، يبرّئ أو يدين في الحقيقة النظريّةَ الفلسفيّة التي كانت بمنزلة الأساس له» (الآثار السياسيّة.»..، ص 344). باختصار، يقدِّرُ لويت أنّ من الشرعيّ إدانة الكينونة والزمن، التي ظهرت في العام 1933، وذلك على ضوء الالتزام السياسيّ لهايدغر في النازيّة. يبدو لي وضوحُ النقد لدى لويت لافتًا، أكان تحديدًا في مراسلاته مع هايدغر في العام 1920 وفي تشخيصه عن الراديكاليّة وسلطة القرار لمؤلِّف الكينونة والزمن الذي أنا جزءٌ منه (انظروا إلى بداية القسم 1، ص19-21). من جهة أخرى، أشير إلى أنّ فَهم الكينونة والزمن يفترض سياقًا لم يُعدُّه أحد في فرنسا، ويمرّ من خلال دراسة الروابط بين هايدغر وبركر وكلاب وروثاكر. على سبيل المثال ينبغي التذكير بأنّ قالب «الكينونة والزمن» هو تقرير بقي

غير منشور، للمراسلات بين دلتاي (Delthey) والكونت يورك، التي نُشرت في العام 1923 في مجموعة يديرها أريك روثاكر. كان التقرير بالإضافة إلى ذلك من ناحية أخرى مقرّرًا لمجلّة أصدرها روثاكر حديثًا. كان هايدغر قد أخذ تصوّره من التاريخانيّة والتجذّر في الواقع (الدنيويّة) التي لا يخفي يورك مفهومها المعادي للساميّة. في هذا الصدد، تُشكّل المحاضرات التي أُلقيت في العام 1925 وعُنونِت «الصراع الحاليّ من أجل رؤية للعالم» التاريخيّ، علامة فارقة رئيسيّة. صدرت هذه المحاضرات مؤخّرًا بترجمة جيّدة لجان كلودجينز. للأسف لم تظهر قضيّتها أبدًا في التعريف الذي قدّمه الناشر: لم يُقل شيءٌ عن فكر الكونت يورك ولا عن العلاقات بين هايدغر وروثاكر. حتّى إنّ عنوان المحاضرات لم يُسْتَعَدْ على الغلاف، وأخفى نشرُ مراسلات هوسلرـ دلتاي في المجلّد نفسه، القضايا الحقيقيّة. كان يجب أن تُنشر مراسلات دلتاي ـ يورك، أو على الأقلّ أن يتمّ تحليلها في الوقت نفسه.

وهكذا ربطتُ في كتابي دراسةَ المحاضرات بدراسة الكينونة والزمن. أنا لم أنطلق من العام 1927: تمنّيتُ أنّ لا يعدَّ القارئ هذا الكتابَ كنوعٍ من المـَعالم الفلسفيّة المنفصلة، ولكن كمرحلة في تأكيد «تاريخيّة» الوجود، الذي سيدفع بهايدغر للالتزام علنًا بتأييد هتلر في العام 1933 والسنوات اللاحقة. يؤكِّد في الكينونة والزمن أنّ الوجود الحقيقيّ لا يحصل سوى في وحدة مصير شعبٍ اختار أبطالَه. يكون ذلك قريبًا جدًّا من مفاهيم وحدة المصير ووحدة الشعب اللتين هما أساس النازيّة. في هذا الكتاب الذي كُتب ونُشر بهدف الحصول على كرسيّ؟ هوسرل في فريبورغ، لم يتمكّن هايدغر من أن يقول فيه المزيد، ولكنّ ما قاله كان كافيًّا.

أنا لا أعتقد أنّه كان هنالك نقطة تحوّل في العام 1929. هي أسطورة ابتدعها من بوغلر وللأسف ردّدها هابرماس، من دون تدعيمها بالتحليل الدقيق. بالتأكيد، انفتح هايدغر أكثر في دورة العام 1929-1930 على المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا (بما في ذلك الصفحة 38 الشهيرة حيث ندّد بـ «التيه السياسيّ» لجمهوريّة فايمار) وفي نقاش دافوس مع كاسيريه. في الوقت نفسه، استمرّ بإخفاء ما يشكِّل الأساسيَّ برأيه: تدلّ رسالتُه في 2 ت1/أكتوبر إلى المستشار شواريرعلى أنّ معاداته للساميّة الراديكاليّة، ونضاله ضدّ ما لا يتردّد بتسميته «التهويد المتزايد» للحياة الروحيّة الألمانيّة، «بالمعنى الضيّق كما في المعنى الواسع»، يبقيان مستتريَن إلى حدٍّ كبير. يتصرّف هايدغر كأعضاء بعض «الدوائر العرقيّة»: أفكّر على سبيل المثال بـ « Bund des Artamanen» [رابطة أرتامانن] التي يمدحها جونغر ـ ومنها انطلق هيملر وداريه- والتي تُخفي عداءً للساميّة القاتلة، تحت ستار منح لقب التشريف من خلال العمل والعودة إلى الأرض.

مهما كان عليه الأمر، اليوم ونحن نمتلك دروس العرقيّة للعام 1933-1934، لم يعد بإمكاننا تجاهل التفسير الذي قدّمه هايدغر نفسه لـ «الكينونة والزمن» إلى تلاميذه. نراه على سبيل المثال يقدّم في العام 1934 الهمَّ -التعبير المركزيّ أكثر في «الكينونة والزمن» ـ كـ «شرط الإمكانية كي يتمكّن الإنسان أن يكون ذاتًا سياسيّة» (GA [الأعمال الكاملة] 37/36، 218)، كلّ هذا في درسٍ تحدّث فيه عن «هيمنة الاحتمالات الأساسيّة لجوهر العرق الألمانيّ الأصيل» (م.ن، ص89). يؤكّد هايدغر في ذلك التاريخ ـ بعد سنة على وصول الحركة القوميّة الاشتراكيّة إلى السلطة ـ على «أنّنا أنفسنا»، أي الشعب الألمانيّ المنضوي تحت الفوهرريّة الهتلريّة، نتمسّك «بعزيمة أكبر أيضًا» ممّا كانت عليه في السابق، بأصل الفلسفة اليونانيّة! هذه العزيمة كما حدّدها، «تمّ التعبير عنها في كتابي الكينونة والزمن». وأضاف أنّ المسألة هي «عقيدة يجب أن تظهر عبر التاريخ» وتتعلّق بـ «التاريخ الروحي لشعبنا» (م.ن، ص 255).

هي ليست فكرة فلسفيّة تلك التي تكمن في عمق كتاب هايدغر، ولكنّها اعتقاد عرقيّ بالتفوّق الأنتولوجيّ لشعبٍ وللأرومة التي توجد فيه. في واقع الأمر، القراءة المتأنّية لفقرات الكينونة والزمن حول الموت والتاريخانيّة، مع مدحها للتضحية ولاختيار الأبطال والمصير الحقيقيّ للوجود في وحدة الشعب، تدلّ عل أنّ هذه العقيدة كانت موجودة مسبقًا في الكتاب في العام 1927.

م.ك. ـ خ.: السؤال الثاني «الملازم»، يبدو ضروريًّا لتحديد التعريف المنفرد والمـُجدِّد الذي قدّمَته للنازيّة كـ «Bewegung» [حركة]، أكثر منها كإيديولوجية من أجل فهمٍ أفضل لتشخيصك الخاص بالـ «الكينونة والزمن». أيمكنك أن توسّع هذه الفكرة؟ هذا التوسيع يبدو لي ضروريًّا لإزالة بعض الالتباسات.

إ. ف.: هذا التعريف، في الواقع، ليس جديدًا: هو الأسلوب الذي يشير به النازيون إلى أنفسهم، وهايدغر لا يُخالف القاعدة. المعنى الكليّ للنازيّة لا يمكن أن ينعكس في البنية الفوقيّة لـ «إيديولوجيا»، حتى لو كان لا مجال للشكّ بأنّ نجد في الهتلرية عددًا قليلاً من الثوابت - بدءًا من معاداة الساميّة ـ التي يمكن تشبيهها تمامًا بنوعٍ من نواة للإيديولوجيّة. في الواقع، النازيّة مؤسّسة إبادة مبدؤها ونهايتها يجب أن يبقيا مستترين: انظر إلى السرّ الذي يحيط بتطبيق «الحلّ النهائيّ». ينبغي في هذه الروحيّة نفسها فهم كلام هايدغر عن السر، الباطن الخفيّ والظاهر، أو عمّا «ارتفع من الأعماق» في عشرينات القرن العشرين. قدرة التلميح لـ «الحركة» ملفتة. انظروا إلى خطابات الفوهرر عن السلام، في الوقت الذي لم يكن يحلم فيه سوى بإعادة تسليح ألمانيا بشكل كثيف. وبعد العام 1945، كما يعبّر هايدغر عنه في رسالة لم تُنشر إلى جونغر يوضح فيها القول المأثور

لريفارول، «الحركة» تستمرّ في «السبات»: صفاء الطمأنينة الكاذبة، التهدئة بانتظار إله جديد، ليسا أقلّ رعبًا بالنسبة إلى المستقبل من خطابات العام 1933 الأكثر عدائيّة.

م.ك.ـخ.: في السلسلة الأخيرة للديالكتيك السلبيّ بعنوان «تأمّلات في الميتافيزيقا»، ولا سيّما في المقطع التالي: «إنْ أمكنَ أن يحدثَ هذا في الحضن نفسه لكلّ هذا العرف الفلسفيّ للفنّ وللعلوم التنويريّة فهذا لا يعني فقط بأنّ العرف والروح لم يصبحا قادرين على ملامسة الناس وتغييرهم». في هذه المقاطع نفسها، يكمن الكذب في المطالبة المنمّقة بالاكتفاء الذاتيّ. كلُّ ثقافةٍ تَلَت أوشفيتز [معسكر أوشفيتز للاعتقال والإبادة]، بما في ذلك نقدها السريع، ليس سوى كومة من القمامة. من خلال ترميم نفسها بعد ما جرى من دون مقاومة في أثناء عبورها، أصبحت هذه الإيديولوجيّة قويّة بشكل كامل منذ أن سمحت لنفسها، في أثناء معارضتها للوجود الماديّ، بإعطائه الضوء الذي حرمه منه انفصال الروح والعمل الجسديّ. إنّ مَن يُرافع للحفاظ على ثقافة مذنبة بشكل جذريّ ومتهالكة يتحوَّل إلى متعاون، في حين إنّ مَن يمتنع عن الثقافة يساهم فورًا بالهمجيّة التي تتكشّف الثقافة عنها. حتى الصمت لا يخرج عن هذه الدائرة. إنّه لا يقوم، من خلال استغلاله لحالة الحقيقة الموضوعيّة، سوى بتأصيل عجزه الشخصيّ، مقلِّصًا مرّة أخرى هذه الحقيقة إلى [مستوى] الكذب».، أدورنو يسلّمنا معضلةً يائسة مع الحاجة الملحّة للخروج منها. كيف تُحدِّد تحليل كتابك بالنسبة إلى هذه اللفتة الأدورنويّة المزدوجة؟

أ.ف.: أنا لا أعدُّ هذا النص دعوةً للتخلّي عن عمل نقد الفكر، بل على العكس. أدورنو نفسه، في «مصطلحات الأصالة» كما هو الحال في الديالكتيك السلبيّ، انغمس في النقد الأكثر حسمًا والأكثر تبصّرًا الذي كُتب عن هايدغر. بعد قولنا هذا، لا يمكننا عبور النازيّة من دون معرفة اليأس اللامحدود. يبدو أنّ هذا هو ما يُعبرّ عنه أدورنو. ولكنّني لا أعتقد أنّه ينبغي علينا مع ذلك، كما كانت الحال مثلاً مع دريدا، الوقوع في الفخّ الهايدغريّ وأن نُحَمِّلُ الفلسفة نفسها، أو «الميتافيزيقا الغربية» كما فسّرها هايدغر مسؤوليّةَ الانحرافات الاستبداديّة في القرن العشرين. إنها تنشأ على عكس انحراف الفلسفة وتدمير الفكر والحسّ الإنسانيّ الذي يبقى أنموذجه الأكثر تطرفًا على وجه التحديد هو أنموذج هايدغر.

هل كان هايدغر نازيًا؟ .. مُعَاديًا للَسّاميّة؟

محاورة مع المفكر الفرنسي فرانسوا فيديه

أعدّ الحوار: أريك دي روبيرسي[*]

تدور مناقشات هذه الندوة حول القضية الأكثر إثارة للجدل، وهي تحاول الإجابة عن التساؤل عما إذا كان عايدغر نازياً أم معادياً للنازية. وقد جاءت الندوة على شكل محاورة دارت بين مدير «مجلة العالَمَينْ» Revue des Deux Mondes، أريك دي روبيرسي مع المفكر والباحث الفرنسي فرانسوا فيديه. أما المحور الأساسي لهذه المحاورة فقد تركز على التساؤل القلق حول معنى أن يكون المرء فيلسوفاً ويكون في الوقت نفسه داعية إلى الظلم والقهر كما هي التهمة التي وجهت إلى هايدغر لجهة صلته بالحزب النازي في ألمانيا. علماً أن هذه المحاورة لا تجزم في خواتيمها بأن هايدغر كان مؤمناً بالنازية، وإن هادنها في لحظة ما من رئاسته للجامعة.

المحرر

تبقى قضيّة مارتن هايدغر (1889-1976) من دون أيّ شكّ، إحدى القضايا الأكثر إثارة للجدل في تاريخ الفلسفة على الرغم من أنّها تفيض بالصراع والجدالات، فضلاً عن أنّ كتابه الأساسيّ «الكينونة والزمن» (1927)، هو الكتاب الأكبر في الفكر في القرن العشرين. إنه بالتأكيد كتابُ أحدِ الرجال الذين قد تأمّلوا بحماس وعمق كبيرين تهديدات عصرنا. ليس

*- نقلاً عن: Revue des Deux Mondes [مجلّة العالـَمَين]، نيسان/أبريل 2014.

- العنوان الأصلي للمقال:

HEIDEGGER ÉTAIT-IL NAZI? ANTISÉMITE?-Entretien avec François Fédier réalisé par Eryck de Rubercy.

- تعريب: هدى الفقيه - مراجعة: ألبير شاهين.

أمامنا سوى أن نتذكّر هذه السطور من «السكينة»: إن الثورة التقنيّة التي تتجه نحونا صعودًا تمكّنت منذ بداية العصر النوويّ من أن تفتنَ الإنسانَ وتبهره وتدوِّخ رأسَه وتأسره بحيث أصبح التفكر الحسابيّ ذات يومٍ هو الوحيد القابل للممارسة. ما هو الخطر الكبير الذي يهددنا؟ ثم إنّ المدهش أكثر هو براعة الحساب الذي يخترع ويخطّط، مصحوبًا... باللامبالاة تجاه الفكر التأمليّ، أي الغياب الكامل للفكر. وبعد ذلك؟ إنّ الإنسان رفض ونفى أنظفَ ما لديه ليعرف أنّه كائن مفكّر. هل المسألة هي إذًا إنقاذ هذا الجوهر للإنسان؟ المسألة هي الحفاظ على يقظة الفكر[1]. أو هي أيضًا ما لا يمكنه أن يكون أكثر وضوحًا وصفاءً، ومبدئيّةً وأساسيّةً في محاضرة «كلمة نيتشه «مات اللّه»: «ربمّا ندرك ذات يوم أنّ لا التوقّعات السياسيّة المستقبليّة، ولا الرؤى الاقتصاديّة ولا الرؤى السوسيولوجيّة والفنيّة والعلميّة، ولا حتى الرؤى الدينيّة أو الغيبيّة كافية للتفكير بما يحدث في العالم في هذا القرن. لأنّ ما يقدّمه هذا للتفكير بالفكر ليس معنى نهائيًّا ومستترًا، ولكنّه شيء أقرب: إلى المعرفة الأقرب التي نتجاوزها دائمًا لأنّها ليست بالتحديد سوى الأقرب. من خلال مثل هذا التجاوز، نحن نمارس على الدوام، من دون أن ننتبه، قتلَ وجود الموجود[2]، باختصار، الفكر الذي لا يمكن الإحاطة به، حيث لا تتقاطع فيه فقط مسألة الكينونة والوقتيّة، والمسألة الأساسيّة والتقنيّة لنهاية الميتافيزيقا أو التاريخ، أو أيضًا مشكلة العلم واللغة...

تبقى حقيقة أنّ كتاب هايدغر جديرٌ اليوم أكثر بإيقاظ ليس ردّ الفعل ولكن أيضًا ببعث النقاش السياسيّ لدى منتقديه المتأثّرين بالهاجس الإيديولوجيّ، لتثبيته في النازيّة بأيّ ثمن. مع ذلك في فرنسا ـ حيث استفاد المـُدانُ ـ أو بالأحرى المذنب ـ من الإعجاب الذي لقيه بفضل جون بوفريه (1907-1982)، الشخص الذي أُرسلت إليه «رسالة حول الإنسانيّة»، ومؤلِّف «حوارات مع هايدغر»، الذي، عندما سألته كي أعرف بالتحديد إذا كان، بحسب رأيه، فكرُ هايدغر، الذي ظهر تحت النازيّة المولودة، لم يطرح أيّ مسألة تستند بشكل دائم إلى الحاليّة، كان من ضمن إجاباته: «إنّ اتهامَ فكرٍ كبير هو واحدٌ من عجائب التسيس [...] الذي يستقطب كلّ الاهتمام مع تفسير الفلسفة كـ «إيديولوجيا»، وهذا قمّة ما سمّاه ريمبو «ضعف العقل[3]». لقد مضى على كتابة هذه السطور أربعون عامًا. هل هي قديمة إلى هذه الدرجة؟

[1]- مارتن هايدغر، **Sérénité in Questions III** [السكينة في الأسئلة III]، ترجمة أندريه بريو، غاليمار، 1966، ص 180.

[2]- مارتن هايدغر، محاضرة "**Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»**" [كلمة نيتشه «مات اللّه»] في **Chemins qui ne mènent nulle part** [الطريق الذي لا يؤدّي إلى أيّ مكان]، ترجمة وُلفغوغ بروميه، غاليمار، 1962، الطبعة الجديدة. مجموعة "تل"، 1986.

[3]- أريك دي روبرسي ودومنك لو بويان، **Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger** [اثنا عشر سؤالًا مطروحًا على جون بوفريه حول مارتن هايدغر]، بروكت، مجموعة "أعورا، 2011، ص37

حسنًا، ألم تكن حيرة قرّاء «الكينونة والزمن» كبيرة عندما تعرّفوا على مفردات خطاب مكتب رئاسة الجامعة، الذي ألقاه في العام 1933 عند تولّيه منصب رئيس جامعة فريبورغ أون بريسغو؟ لا يمكن لخطأ مرتكَب في الحكم، الذي يُحتجُّ به عمومًا، وليس سوى سذاجة سياسيّة، ولا لاستقالته من منصبه بعد حوالى سنة أن يبدُوَا كافيَيْن لتبرئته أو لإقفال الجدالات. وبالنظر إلى ذلك، فإنّ فيليب سولير الذي، حول هذه النقطة الحساسة جدًّا، هو الأكثر تبصّرًا عندما يؤكّد: «إذا كانت النازيّة حدثًا رئيسيًّا في التاريخ، فإنّ فكرَ هايدغر هو الوحيد الذي يسمح بالتعرّف على رهانَيها الحقيقيّين. النقد الوحيد لإتمام العدميّة أي للميتافيزيقا نفسها، كهيمنة عالميّة للتقنية، وكتهيئة تكيّف بيولوجيّ للكائن البشريّ، هذا النقد، نحن ندين له به. حول ذلك الامر، الكذبُ شاملٌ تقريبًا[1]». ولقد قال سولير نفسه الذي شجبَ نيّةَ الإضرار بكتاب هايدغر: «عظمتُه هي التفكير باستفحال العدميّة الأوروبيّة. هذا مرّة أخرى ما يجعله لا يُطاق من قِبل كلّ رجال الدين. [...] انظروا، في هذا النطاق، إلى الحركة البافلوفيانيّة [نسبةً إلى إيفان بافلوف] بالنسبة إلى هايدغر. اقرأوا بسرعة الصحافة بطريقة فكريّة تشاهدوا العدوان الدائم ضدّ مَن يفكّ عقدة العدميّة. أكان هدف استبعاد استحواذيّ لهذه الدرجة يدلّ على أنّ الرهان محترق[2]. ولكن من دون أن نحسب اليوم أنّ مسألةً هايدغر معادٍ للساميّة تشكّل، فضلاً عن ذلك، موضوع جدلٍ كبيراً منذ الآن، وهذا بمناسبة ظهور الإصدار القادم في ألمانيا في دار فيتّوريو كلوستيرمان، الناشر لكتبه، النصّ الذي لم يُنشر كاملاً ومن 1200صفحة بعنوان «الدفاتر السوداء» (Schwarze Hefte).

تُشكِّل المذكّراتُ الشخصيّة الحقيقيّة لأفكار الفيلسوف التي احتفظ بها منذ أوائل الثلاثينات حتى عام 1970، عندما قرّر أن ينشرها، ما مجموعه ما لا يقل عن تسعة مجلدات، وردت في نهاية الطبعة الكاملة لـ «أعماله الكاملة» (Gesamtausgabe) ولكن بعض المقتطفات نشرها في المجلّة الأسبوعيّة « Die Zeit » في كانون الأوّل/ ديسمبر الماضي بيتر تراوني، المسؤول عن النشر، تدلّ بوضوح، بحسب قول هذا الأستاذ في جامعة فوبرتال، على «معاداة للساميّة خاصّة» وصفها بأنّها «تاريخيّة» (historial seinsgeschichtlicher Antisemitismus) [البداية التاريخيّة لمعاداة الساميّة] كي لا تكون لها علاقة بمعاداة الساميّة التي ارتقت مع الإيديولوجيا النازيّة التي كانت هي نفسُها قائمة على العرقيّة البيولوجيّة. هذا لا يمنع: فقد وُصف هايدغر

[1]- فيليب سوللرز، **loge de l'infini** [مدحُ اللانهاية]، غاليمار، 2001، ص 1041.
[2]- م.ن، ص 1043 وص 1047.

حقًا بمعاداة الساميّة. كما يُتوقَّع، تعرّض بعد ذلك على الفور في الصحف والإذاعة لردّة فعل مترافقة مع أسوإ الاتهامات، لقد شارك العالمُ بأجمعه تقريبًا بمهاجمته. نقول هنا بأنّ «الكلام كان محزنًا مُعْميًا عن أهوال النازيّة[1]»؛ هنا نتكلّم عن «فقرات تزيل كلّ شكّ ممكن حول الطبيعة العميقة والفادحة لنازيّة هايدغر»؛ إلى جانب ذلك، كُتب أنّ «هذه الدفاتر السوداء، في الواقع، مليئة بالأفكار المعادية للساميّة غير القابلة للمناقشة. حادّة، خبيثة[2]». وهذا كلّه حتى قبل التمكّن من التأسيس على ما كتبه مؤلّفه في الواقع: وبصرف النظر عن بترها عن سياقها، فإنّ الفقرات المتّهمة من هذه الدفاتر السوداء االتي أُعلن عن صدور المجلّدات الثلاثة الأولى منها في خريف العام 2014، بالتزامن مع صدور بحثٍ لبيتر تراوني، ناشرها العلميّ، «هايدغر وأسطورة المؤامرة العالميّة لليهود، فيتوريو كلوستيرمان، 2014)».

من دون شكّ، إنّها مسألة جديدة لهايدغر، بعد تلك التي أطلقها فيكتور فارياس في العام 1987، وبيير بورديو في العام 1988، وبعد ذلك وفي العام 2005 من قبل ايمانويل فاي، الذي هو نفسه مع تخمينه بأنّ الفيلسوف كان قد كتب خطابات هتلر[3] ويوصي بأنّ لا شيء أفضل بالنسبة لكتابه من الحظر والمنع» «هذا الكتاب لا يمكنه الاستمرار بتمثيل صورة المكتبات الفلسفيّة: هذا ليس جدّيًا بل إنّ مكانه في أعماق تاريخ النازيّة والهتلريّة[4]» هذا ليس جدّيًّا بشكل واضح.

إنّها مسألة، على كلّ حال، تزامنت مع صدور «معجم مارتن هايدغر»، ما مجموعه 615 مدخلاً يتعلّق بعدّة عناوين أبواب في فهرسه الموضوعيّ: «الفنّ والشعر»، «الإلهيّ»، «العلم»، «طريق هايدغر»، ما جعله كتابًا تلقينيًّا، نوعًا من المفتاح الذي يسمح بالدخول إلى مختبر كتابه، ويسمح لأولئك الذين لا يقرأون الألمانيّة، بأن يبدأوا بكلّ العناوين التي تُرجمت فيه إلى الفرنسيّة (مِن ما هي الميتافيزيقا؟ مرورًا بالتوجيه نحو الكلام وصولاً إلى الإصدار الأخير،

---

[1]- جون كليه مارتن، « Heidegger،le coma dépassé de la philosophie française? » [هل هايدغر هو الغيبوبة المتخطّاة للفلسفة الفرنسيّة؟].
.heidegger-le-coma-depasse-de-la.html/12/http:// strassdelaphilosophie.blogspot.fr/2013

[2]- روجر – بول دروا، " Pour en finir avec Heidegger " [من أجل الانتهاء من مسألة هايدغر]، لو بوان، الخميس 6 شباط/فبراير 2014، العدد 2160، ص 95.

[3]- إيمانويل فاي، Heidegger،l’introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935 [هايدغر، مدخل إلى النازيّة في الفلسفة. حول المحاضرات غير المنشورة من العام 1933 إلى العام 1935]، ألبين ميشال، 2005، ص243-246.

[4]- م.ن، ص 513.

مساهمات في الفلسفة). في عدد من هذه المقالات تلك المقالة حول معاداة الساميّة التي يصفها مؤلّفها هادريان فرانس لانور، «الحزينة جدًّا»، قال بأنّ الجملة الأولى: «لا يوجد في كلّ أعمال هايدغر المنشورة حتى هذا اليوم، أيُّ جملة تُعادي الساميّة»، طالبت بـ «تعديل طويل[1]» بعد «المفاجأة العميقة والمؤلمة» عند اكتشاف «كلام إشكاليّ» وُصف من قِبله بالـ «المسبِّب للصدمة وللاكتئاب والذي لا يُطاق». وتكمن المفارقة في أنّه يضيف: «يجب علينا بكلّ نزاهةٍ لغويّة، أن ننتظر أيضًا قراءة السياق الذي كُتبت فيه، ويجب أيضًا الحفاظ على تماسك جميع جوانب المشكلة[2]». هو إعلانٌ يلتقي مع إعلان إيمانويل فاي الذي يؤيّد أنّ: «من المتفق عليه، أنّنا لا نستطيع تكوينَ حكمٍ كامل على هذه النصوص إلاّ عند صدورها[3]».

وهكذا نحن في وضع يجعلنا نتساءل، إنْ كان صحيحًا أنّه لم يكن قد مُنع بعد، أن نقوم بذلك ـ كلّ الاهتمام بهايدغر يبدو منذ الآن مذمومًا ـ في نطاق هذه المسألة، مع فرانسوا فيديه، الذي يدير الترجمة الجارية لأعمال هايدغر الكاملة في دار غاليمار للنشر. إنّ فرانسوا فيديه، المتحمّس منذ نصف قرن، ليس فقط لقراءة هايدغر ودراسته من خلال النصوص بل كان متحمّسًا أيضًا لنقده، هو بمقدار نجاحه كمترجـم لكتبِ هذا الأخير، لا يستاء من أولئك الذين يعتقدون بعكس ذلك. وهذا أيضًا ما سمح له بالردِّ مرة أخرى على منتقدي المفكّر، ولا سيّما في كتابه «تشريح فضيحة[4]» كهجوم مضادّ على فيكتور فارياس وفي «هايدغر، من بالأحرى»، الكتاب التجميعيّ الذي صدر بإشرافه كردّ على إيمانويل فاي[5]. مهما كان الأمر، الشيء المؤكّد هو أنّ النشر الكلّيّ للدفاتر السوداء يوفّر توضيحًا يسمعون منه هنا مساهمة ـ لا إجابة عن أسئلتنا ـ تصريحات فرانسوا فيدية المدروسة لا سيّما عندما يجعلنا نلاحظ أنّ هايدغر يشير فيها إلى أنّ «معاداة الساميّة» هي (töricht und verwerflich) «لا معنى لها ومُدانة»، وهذا تمامًا ما يمكن قوله عنها بدقة. بالانتظار، حتّى إذا توفّر ما يغذّي الشائعات، لا مكان للاستسلام لوهم استبعاد

---

[1]- هارديان فرانس لانور، ندوة عن قاعدة اللعب، **une Heidegger، « pensée brûlante "** [هايدغر الفكر الشائك]، 8 كانون الأوّل/ ديسمبر 2013.

[2]- هارديان فرانس لانور، « **Une pensée irréductible à ses erreurs** » [فكرٌ يتعذّر تبسيط أخطائه]، لو موند، الخميس 30 كانون الثاني/ يناير 2014.

[3]- إيمانويل فاي، « **L'antisémitisme des Cahiers noirs، point final de l'oeuvre de Heidegger ?** » [هل معاداة الساميّة في الدفاتر السوداء هي نهاية كتاب هايدغر؟]، حوار مع إيريس راديش، **Die Zeit**[الزمن]، 27 كانون الأوّل/ ديسمبر 2013 و26 كانون الثاني/يناير 2014، مع الإشارة أيضًا إلى: إيمانويل فاي (الإشراف)، **Heidegger، le sol، la communauté، la race، Beauchesn**. [هايدغر، الأرض، المجتمع، العرق]، بوشسن، 2014.

[4]- فرانسوا فيديه، **Anatomie d'un scandale** [تشريحُ فضيحة]، روبرت لافونت، 1988.

[5]- فرانسوا فيديه، **Heidegger، à plus forte raison** [هايدغرٌ، بالأحرى]، فايار، 2007.

كتاب بشكل نهائيّ، كما هو الحال مع مثل هذا الانتقاد الذي بالنسبة إليه «في نهاية المطاف مسألتان فقط مهمّتان. هل بالإمكان عمل الفلسفة، في القرن الحادي والعشرين، من دون أدنى اهتمام بهايدغر؟ الجواب نعم،هل يجب ذلك؟ الجواب نعم[1]». «ضعف العقل»، كما يقول ريمبو!

أريك دي بورسي

Revue des Deux Mondes [مجلّة العالـمَين]: كيف تفسِّرُ أنّ في بلدٍ مثل فرنسا، في لغة بذلنا فيها جهودًا بكلّ تأكيد لترجمة هايدغر، نتحمّل نتيجة تفكيره عقليًّا بقدرٍ كبير من التشنّج؟

فرانسوا فيديه، الفيلسوف، تليمذ جون بوفريه منذ العام 1955، أستاذ مساعد في الفلسفة للصفّ السادس الثانويّ بمدرسة لويس باستور في نويي ـ سور ـ سين، حتّى العام 2001، من جملة ما نشره، مارتن هايدغر: الزمن، العالم (بوكت، مجموعة، "أغورا"، 1212)، الميتافيزيقا: دروس في الفلسفة (موكت، مجموعة، "أغورا"، 2012)، كذلك "الإنسانيّة المقصودة: لمقاربة قراءة" رسالة حول الإنسانيّة" لمارتن هايدغر (سيرف، مجموعة "ليلة تحت المراقبة"، 2012).

فرانسوا فيديه: أنا أطرح على نفسي السؤال نفسَه! يوجد هناك نوعٌ من التناقض. أليس التشنّج الذي تتحدّثُ عنه هو هذا الموقف المتناقض لـ «العالم العقليّ»، الذي يرضى بالتعرّف لدى هايدغر على صور كبيرة للفكر في زماننا ولكنّه في الوقت نفسه متردّد في التخلّي عن سلسلة من الأحكام المسبقة التي تنتهي كلّها بالدوران حول «المسألة السياسيّة»، ويرضى بمعرفة دعمه القويّ، خلال ما يقارب السنة، ويرضى بما كان يعتقد بأنّه «الثورة القوميّة الاشتراكيّة»؟ أنت تعلم أنّني كرّستُ الكثير من الوقت لمحاولة فهم هذا الانحراف السياسيّ. أعتقد أنّني توصّلتُ إلى نتائج يجب أن تساعد على إرخاء هذا التشنّج وعلى جعلنا نجد بعضًا من السكينة. على عكس ما عُدَّ لوقت طويل كالتحام متحمّس ـ من دون شكّ بسبب نقص المعلومات الجديّة ـ فإنّ الدعم القويّ لهايدغر تمّ بالنسبة إليه في جوٍّ من الأسى الذي أثاره الوعي الواضح للمخاطر التي يخوضها. إلّا أنّ هذه المخاطر لم تؤخذ باستخفاف. كما قلتُ منذ لحظة نشر «الكتابات السياسيّة»، كان هايدغر يعتقد بأنّه إذا توصّل كلّ الألمان المهتمّين حقيقةً بالخروج من الأزمة البغيضة التي يتخبّط فيها البلد، إلى الاتحاد حول مستشار جديد سيتيح ذلك إمكانيّة التصدّي

[1]- روجر ـ بول دروا، مقال مقتبس.، ص 96.

للمظاهر المقلقة للشخصيّة ـ هذا ما كان يأملُه. كان هذا خطأً كبيراً. في البداية لأنّ الاتحاد الكبير لم يحصل. ونحن نعلم أنّه لم يحصل لأنّ الهتلريّين عرفوا بسرعة وببراعة كيف يناوبون الرعب (لإرهاب المعارضين المحتملين) والنزعة الإجماعيّة (لكسب أوسع طبقات المجتمع). عبقريّة هتلر السيّئة، هي بالتحديد معرفته منذ زمن طويل (حتّى اتفاقيّات ميونخ، في خريف العام 1938) كيف يغطّي واقع عزيمته الهجوميّة من خلال إعطاء انطباع آخر عن طريق المبالغة بتصريحاته السلميّة. ما يجب أن نعرفه هو أنّ هايدغر توقّف في وقت مبكّر نسبيًّا عن أن يكون مغفلَ هذا المسرح. حتّى قبل ميونيخ، كان يعلم أنّ هتلر كان ديماغوجيًّا [غوغائيًّا] لا إيمان له ولا قانون. ولكن كما تعرفون أكثر منّي أيضًا، لقد سبّب النظام النازيّ العذابَ للبلد بأكمله. مع ذلك نجح هايدغر، خلال هذه الاثنتي عشرة سنة المظلمة، بجعل طلاّبه يسمعون ما يكفي من الأمور كي يصبح أكثرُهم صدقًا في ما بعد شهودًا على «مقاومته» بحسب روح العصر ـ أقول ذلك، وأنا أعلم أنّه لم يكن مقاومًا. هناك مَن يجدون ذلك لا يُطاق. أمّا بالنسبة لي، أتساءل، لو أنّني كنت مكانه، هل كنت قادرًا على القيام بأفضل مما قام به.

مجلّة العالـَمَين: ترجمتك لكتاب هايدغر «Apports à la philosophie» [مساهمات في الفلسفة]، التي صدرت بعنوان «De l'avenance» [من الحَدَث] في تشرين الأوّل/ أكتوبر الماضي عن دار غاليمار، وككلّ مرّة، ارتفعت أصوات ضدّ تناقض المصطلحات المفاهيميّة. ولكن ألا يجب أن نُدهش بالأحرى من المقدرة الفوق طبيعيّة التي تقدّمها اللغة الفرنسية لتتقدّم بعيدًا جدًّا في الفكر؟

فرانسوا فيديه: أنا لا تدهشني أبدًا هذه الانفعالات الفزِعة. إنّها غير قابلة للفهم. أنا أعمل الآن منذ ما يزيد على خمسين سنة بالترجمة عن هايدغر. وصدّقني، إنّه تحفيز متجدّد يوميًّا. في آخر حياته، كان جون بوفريه يستقبلني عندما كنت آتي لرؤيته، قائلاً كلّ مرّة تقريبًا بلهجة التعجبّ: «بدأت أفهم هايدغر!» في ذلك الوقت، كنت أندهش قليلاً. الآن، أنا أرى بالتحديد ما كان يقوله. كلّما اقتربنا من المواضيع التي كان هايدغر يثيرها كلّما طمحنا لتتبّع خطاه، وللذهاب في الاتجاهات التي يطلقها. خُذ، أنت تتحدّث عن قدرات مدهشة للغتنا. حسنًا، إنّ ما نكتشفه عند قراءة هايدغر بتأنٍّ، هو أنّ لكلّ لغةٍ قدرات مماثلة. أنا لا أمَلُّ من أن أكرّر اليوم كما الأمس، ما تعلّمتُه من العمل على «دروب لا تؤدّي إلى أيّ مكان». هناك توجد العبارة المزلزلة « يتكلّم الوجود، بالصيغة الأكثر تنوّعًا، أينما كان ودائمًا عبر أيّ لغة». نعم، مزلزلة، هي

الكلمة- شرط أن نزنَ ما قيل بوزنه الحقيقيّ، وأن لا نكتفي بتسجيل العبارة كمعلومة نعالجها كبقيّة المعلومات، في بنك من المعطيات نتمنّاه ضخمًا يمنحك الفكر. النقد الذي وُجِّهَ إليّ، أنا أنظر إليه كمديح. لأنّه يكشف بأنّ طريقتي في الترجمة هي بشكلٍ ما وفيّة للدرس الأكثر ثباتًا لهايدغر. هذا الدرس يبدو على شكل عبارة سهلة ظاهريًّا (هذا في ندوة عن هرقليطس[1]، عُقدت بمشاركة أوجين فينك في العام 1966-1967): «المفاهيم، يجب أن نفكّر بها بشكل جديد تمامًا كلّ صباح». هذا جيّد، وليس هنالك ما يخيف الأبطال «جِمال الثقافة»!

مجلّة العالـَمَين: أليس بالهمّ التلقينيّ تمامًا حقّقتَ «معجم مارتن هايدغر[2]»، الذي مع عدد من المقالات المتعلّقة بكلّ ما مغنطَهُ فكرُه، يبدو كمفتاح للولوج إلى مختبر الكتاب؟

فرانسوا فيديه: أنا سعيدٌ جدًّا لأنّك لمـَّحت إلى «معجم مارتن هايدغر». ضمن هذا الفكر تمامًا تمّت صياغته: ليستفيد منه أكبر شريحة ممكنة من العامّة، من الطالب إلى الرجل الصادق ـ وليس أبدًا للعلماء «المتخصّصين» ـ، بغية الاستفادة منه كمفتاح يسمح بالولوج إلى مختبر المفكِّر. هايدغر نفسه كان يحبّ استخدام كلمة «المـَشغل». في الواقع، كتاب هايدغر لا يتوقّف من البداية إلى النهاية عن التحوّل والتطوير والتعمّق، باختصار، عن الاستعلام. اكتفى جون بوفريه، من دون عملِ مَن لم يكن هذا الكتاب بكلّ بساطة ممكنًا بالنسبة إليه، بالقول بأنّ هايدغر كان نوعًا ما معلّم مدرسة، يدرّب التلاميذ على معرفة الحروف والكلمات بهدف تعليمهم فنَّ القراءة. ساهمَ أكثر من خمسة وعشرين مؤلِّفًا بأوسع تنوّع ومن دون تشاورٍ بإعطائه مظهر البوليفونيّ [المتعدّد الأصوات] الذي يوحي به العنوان الفرعيّ لكتاب «مفردات تفكيره البوليفونيّ». يجب أن نعرف أنّ «المدراء» الثلاثة» ـ فيليب أرجاكوفسكي وهادريان فرانس لانور وأنا نفسي ـ لم يشرفوا في الواقع على الكتاب سوى بالمعنى الماديّ للكلمة. ليس هنالك، على عكس ما يظنّه بعض أصحاب الرؤوس العقيمة، مجلس إدارة في هذه المواد. هايدغر نفسه لم يكفّ عن المطالبة بأنّ نعيد التفكير مجدّدًا بما حاول التفكير به. إنّها هذه التعليمات نفسها التي تمسّك بها كلّ واحد من المساهمين على طريقته. في الواقع، إنّ صدور

[1] - مارتن هايدغرو إوجين فينك، 1967-Héraclite،séminaire du semestre d’hiver 1966 [هرقليطس، ندوة فصل شتاء العام 1966-1967]، ترجمة جون لوناي وباتريك بيفي، غاليمار، 1973.

[2]- Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée

[معجم مارتن هايدغر. المفردات اللغويّة للفكر]، بإدارة فيليب أرجاكوفسكي، فرانسوا فيديه وهاريدان فرانس لانور، منشورات سيرف، 3102.

هذ الكتاب ضمن منشورات «سيرف» يساهم برأيي بالمعجزة. الحريّة التي تركها لنا هذا الناشر لا يمكن إلّا أن تظهر في الصورة التي سيكوِّنُها كلّ قارئ ـ وفقًا لنبرته الخاصّة، ولطريقة مراوَحتِهِ بين المقالات ـ عن مارتن هايدغر الرجل وعن فكره.

مجلّة العالـَمَين: على الرغم من أنّ كتاب «Apports à la philosophie» [مساهمات في الفلسفة]، الذي دُوِّن بين العامَين 1936 و1938 ونُشر بعد وفاته، كان «أكبر ثاني كتاب» لهايدغر بعد «Être et Temps» [الكينونة والزمن]، فإنّه في الاستمراريّة التي التزم بها، لم يعُدْ إليه طالما هنالك حديث عن بدايةٍ جديدة. كيف يجب أن نفهم، بالنسبة إلى كتابه، ما يسمّيه هايدغر «البداية الأخرى»؟

فرانسوا فيديه: أن تكون «مساهمات في الفلسفة» «بداية أخرى» ـ فهذا تمامًا ما يعود إليه! «البداية الأخرى» ـ يجب أن نضيف شيْئاً كي نكون بمستوى فهمها ـ مقارنةً مع «البداية الأولى». هذه البداية الأولى، علّمنا بصبرٍ كبير، معلِّمُ المدرسة الذي تحدّثتُ عنه منذ قليل أن نفكّ شيفرتها وكأنّها لم تكن سوى فلسفة كاملة، منذ الفجر اليونانيّ إلى ما قبل غروب النيتشيّة. ما إن لوحظت الفلسفة بمثل هذا الكمّ المدهش، أصبح من الممكن أخيراً طرح السؤال المحدَّد: ما هي الميتافيزيقا؟ الكتاب الكبير الأوّل «الكينونة والزمن» الذي نُشر في العام 1927، هو أوّل نتيجة لمسلك هايدغر. هذا الأخير، بعد عدّة سنوات، كان مع هذا الكتاب قد وصلَ «بعيدًا جدًّا وبسرعة كبيرة». كان هايدغر رجلاً أدرك في وقت مبكّر جدًّا الجانبَ الضروريّ للفشل. إنّه إدراكٌ، باعتقادي من المستحيل من دونه، البقاء في الذروة. في الحقيقة، هو لم يكفّ عن العودة ليس فقط إلى «الكينونة والزمن»، ولكن إلى كلّ لحظات وكلّ مراحل مسيرته. أذكر ذلك المساء عندما جئتُ لزيارته ورأيته على وشك إعادة قراءة مخطوطة. كانت تلك مخطوطة «الكينونة والزمن». وعندما سألته بشكّ ومكر: «ما هو انطباعك وأنت تقرأها من جديد؟» أجابني بكلّ هدوء: « بعد كلّ شيء يبقى هذا جيّدًا». أنت تذكر من دون شكّ المراسلة الأخرى، هذه المرّة مع ماكس كومريل، الذي لاحظ لديه ميزة استثنائيّة للوجود. وصف كومريل له أحاسيسه عند قراءة الملاحظة التي اقترحها هايدغر على شعر هولدرلين «كما في يوم الراحة». قال: «إنّ نصَّكَ يمكنه أن يكون ـ لا أقول بأنّه كان ـ يمكنه أن يكون إخفاقًا». وكانت إجابة المرسَل إليه: «أنت محقّ، هذا النصّ هو «إخفاق». كان «الكينونة والزمن» أيضًا «مشروعًا خائبًا». ولكنّ المدهش لدى هايدغر هو أنّ الوضوح أمام الإخفاق لا يفي أمام الضعف، ولكنّه

حافز لإعادة الاستجواب بشكل أكثف. إنّ ما أقرّ هايدغر به على الفور تقريبًا كخلل أساسيّ في «الكينونة والزمن» هو (لِنَقُلْه بقليل من الحدّة) الهجوم غير الكافي على مسألة التاريخ. بتحديدٍ أكثر: استقطاب تحليل التاريخانيّة كتاريخانيّةِ الهُناك لا يُسهّل معرفة كيف تغلبُ العلاقةُ بين الكائن البشريّ والكينونة على كلّ شيء، ومن هنا يطلب أن تُعالَج في المقام الأوّل (حتّى قبل أيّ تحليل لما هو الهُناك). هذا تحديدًا ما ترتبط به إعادة مركزة «مساهمات في الفلسفة». بهذا المعنى، هي إذًا قراءة أكبر ثاني كتاب التي تُكمل إتاحة إمكانيّة توافق ما كان قد جُرِّب في الأوّل، وليس أبدًا قراءة «الكينونة والزمن» التي تُهيّئ قراءة «مساهمات في الفلسفة».

مجلّة العالـَمَين: هل أصبح مجرّد الاتهام الخلقيّ لالتزام هايدغر بالقوميّة الاشتراكيّة في العام 1933 هو فقط السبب في اتهام فكرِه؟

فرانسوا فيديه: قبل الاتهام، يبدو لي أنّ هنالك في البداية واجباً لا يمكن لأحد التهرّب منه: إنّه واجب إصدار الحكم! وأنا أفهم كلمة «إصدار الحكم» بمعناها الدقيق: توجيه الحكم المنصف بعد تبصّر لا لبس فيه حول المسألة المحدّدة. أعتقد منذ بعض الوقت، أنّنا نقترب شيئاً فشيئاً من هذا الوضع (ما من انتكاسات، هذا صحيح، كما تُشير الحاليّةُ مؤخّرًا!). أنت تستخدم تعبير «التزام هايدغر بالقوميّة الاشتراكيّة»، إلّا أنّ هذا التعبير بحدّ ذاته غامض بشكل خطير. أيعني: التزامٌ بما كشفَتْهُ القوميّة الاشتراكيّة في نهاية المطاف؟ أم يُفهم: الالتزام بالنسبة إلى ما كان يتمنّى هايدغر (والكثيرون من بقيّة الألمان معه) أن يصير؟ هناك فرق كبير. «الاتهامُ»، إذا كان هنالك اتهام، لم يكن نفسه في الحالتين. من جهتي، ما كنتُ أحاول أن أجعله معروفًا لدى شريحة واسعة من العامّة، هو أنّ هايدغر نفسه وجّه إلى هذا الالتزام حُكمًا محدّدًا ـ وذلك قبل اندلاع الحرب، أي في حقبة كان فيها ضرر النازيّة لا يزال بعيدًا عن أن يُحكم عليه كما هو الحال حاليًّا ونحن نعرف ضخامة جرائمه. هذا الحكم أُطلق في دائرة جامعة فريبورغ أون برسغو، وبالتالي علنًا خلال شتاء العام 1937-1938. أعلن فيه هايدغر: هل كانت هذه المحاولة [محاولة ممارسة تأثير رئيس الجامعة على جامعته] خطأً؟ من دون شكّ ـ هو غلط بشكل أن يُستغلّ الأمر». البعض يفضّلون الحديث هنا عن خطأ لا عن غلط. هم أحرار. دائمًا في الوقت الذي كان فيه هتلر يراكمُ الانتصارات على الانتصارات في السياسة الخارجيّة وكذلك في السياسة الداخليّة، كان هايدغر يحكم ويدين بالتالي علنًا التزامه الوقتيّ. أليس من الفضوليّة أن نلومه أيضًا أحيانًا لعدم إدانته من جديد بعد انهيار النازيّة؟ ولكن لننظر إلى

المسألة بشكل أعمّ: ما معنى ألاّ يُدان التصرّف ولكن يُدان التفكير؟ ألم تكن محاكمة سقراط أو الحرمان الكنسيّ الذي نطقت به سابقًا المحاكم الكنسيّة، حاضرة بالشكل الكافي في وعي العالم لإثارة الريبة المشروعة تجاه الميل إلى إرادة إدانة الفكر؟ هذا الحرمان الكنسيّ أُطلق غالبًا ضدّ الفكر الذي يُزعج. هل كان هناك إذًا، في فكر هايدغر، ما يسبّب إزعاجًا إلى الحدّ الأقصى؟ هل من باب الصدفة أن تكون هذه النقطة الأصليّة في فكره، لمعرفة أنّ كلّ الهيئات التمثيليّة التقليديّة التي بمساعدتها يبحث الفكر الغربيّ منذ الفجر اليوناني لتحديد جوهر الإنسان لم تصل إلى مستوى كرامة الكائن البشريّ الحقيقيّة، ألم يصبح هذا الفكر حجرَ عثرة إلى هذه الدرجة المربكة التي تبرّر من دون شكل آخر للمحاكمة إدانةَ مثيرِ الفتن؟

مجلّة العالـَمَين: إنّ السجالات حول هايدغر تظهر وتختفي على إيقاعٍ منتظم، آخرها أطلقها بيتر تراوني، مسؤول الافتتاحيّة في النشرة الألمانيّة لـ (Cahiers noirs) [الدفاتر السوداء] التي ناقشها بحيويّة في الصحافة، حتّى قبل بيعها. هل هنالك حقًّا ما يكفي للقول، من دون أن يرفَّ لنا جفنٌ انطلاقًا من المذكّرات الخاصّة المتدرِّجة بين العامين 1937 و1941، بأنّ هايدغر كان معاديًّا للساميّة؟

فرانسوا فيديه: أنت محقّ بالكلام عن «الإيقاع المنتظم»! هذا الإيقاع، هو الإيقاع الذي سمّاه علماء النفس في المدرسة البافلوفينيّة [نسبةً إلى إيفان بافلوف] «إيقاع محادثات ردود الفعل المشروطة». تميّزت الحلقة الأخيرة، التي أسرعت الصحافة لفهمها بشكل كبير، بذلك الشيء الجديد الذي قدّمته هذه المرّة «المعلومات» المتعاونة لنشر كامل كتابات الفيلسوف. لم ينشر تراوني فقط المجلّدات الثلاثة التي سبّبت ضجّة كبيرة. كان قد سبق ونشر الكثير غيرها، من دون أن يقدّم عمله مادةً لِلَّوْم. ولكن يبدو أنْ ليس هنالك ما يُقال من جديد حول عمله، ولكن حول الكتيب الذي أراد أن يرافق الطبعة. إنّ إصدار هذا الكتيب الموجود بين يديّ يحمل عنوان (هل تمّ تغييره في هذه الأثناء؟ لستُ أدري، ولكن موضوع تحقيقاته لم يتغيّر على كلّ حال): «الدفاتر السوداء لهايدغر ومعاداتها التاريخيّة للساميّة».كيف يمكن أن يكون «المتخصّص» بهايدغر...أحمقَ. لست أنا من يتكلّم، ولكن هايدغر نفسه، في أحد النصوص التي ذكرها تراوني كمثال لـ «النصّ المعادي للساميّة». هذا ما قاله هايدغر: «ملاحظة للحمقى: إنّ ملاحظتي لا علاقة لها بمعاداة الساميّة. هذه الأخيرة هي [...] لا معنى لها وبغيضة».... بصراحةٍ لم يولِ تراوني اهتمامًا خاصًّا بهذه الملاحظة. زعمَ من دون شكّ أنّه يعرف أكثر من

هايدغر ما هو معادٍ للساميّة وما هو غير ذلك. هذا يشكّل صدًى لكلام هيرمان غورنغ: «إنّني أنا من حدّد مَن هو يهوديّ ومَن ليس يهوديًّا!» إذا أضفتُ الآن بأنّ ملاحظة هايدغر تتعلّق بنبوءة الكتاب المقدّس، وبأنّ تراوني ببساطة لا يفهم السياق الذي وُضعت فيه هذه الملاحظة؛ وإذا فضلًا عن ذلك أشرتُ إلى أنّ النصوص غير المـُدانة من قِبل تراوني ـ وهي في مجملها صفحتان وثمانية أسطر، من ما مجموعه ألف ومئتا صفحة ـ قُدّمت من دون سياقها، وهذا بالطبع ما يجعل تفسيرها صعبًا، فإنّك ستفهم ما يبدو لي غاية الخطورة، نظرًا للحالة الراهنة للأشياء، وهو إرادة جعل هذه النصوص تبدو معاديةً للساميّة، لتمرير هذه النصوص المعادية للسامية. معاداةُ الساميّة، أعلن هايدغر نفسه وبصراحة أنّها في الوقت نفسه في عبارة «لا معنى لها وبغيضة». من جهة أخرى هذا يتّفقُ تمامًا مع مشروعه من أجل التأسيس لكرامة الإنسان عن طريق التخلّي عن المفهوم التقليديّ للحيوان العقلانيّ ـ أي قطع الجسور مع كلّ ما يحطّ من قدرِ الإنسانيّة إلى مستوى أرفع نوع حيوانيّ، الذي يمكن أن نتفاءل بتحسين أدائه عن طريق المعالجة العلميّة المناسبة. هذا المشروع المندرج بشكل واضح في نقائض كلّ عنصريّةٍ، لا يُعجب مُديني هايدغر الغافلين.

مجلّة العالـَمَين: أليست المقاطعُ المـُدانة كافيةً لتغيير حكمِ هارديان فرانس لانور، حول مقالة معاداة السامانيّة في «معجم نارتن هايدغر»، التي ثبّت وُجهتَها أيضًا مع فيليب أرجاكوفسكي ومعك أنت أيضًا، لدرجة أنّه وصفها بـ «الكلام الهجوميّ، البائس الذي لا يُطاق»؟

فرانسوا فيديه: ما اعتقده، وأعرفه منذ سنوات، هو أنّ هادريان فرانس لانور لم يتمكّن من تكوين فكرة دقيقة حول هذه النصوص ومعناها خارجَ سياقها. لا تنسَ أنّ «الدفاتر» المقصودة جمّعت من يومٍ إلى يوم أفعال وأفكار هايدغر المنغمس في ذلك العصر في الوحدة حيث قاده العملُ الخالص غير المسبوق لتوظيف الفكر باتجاه «بداية أخرى». في هذا الوضع، إنّ ما كتبه لا يمكن أن يتجنّب المظهر المختزل، والإيجاز الذي يترك المجال لإمكانيّة سوء الفهم أو سوء النيّة. أنا نفسي لا أزال غير قادر على التحقّق من سياق هذه الكتابات، ولكنّني منذ الآن، أصبحت قادرًا على تقديم تفسير يزيل الشكَّ حول بعضٍ منها. هذا يتّضح بشكل خاصّ مع النصّ الذي ذكرتُه في الإجابة عن سؤالك السابق. لنعُدْ إليه، لو سمحتَ، لأنّ في البداية كان فرانس لانور قد فهمه هو أيضًا بشكلٍ مغلوط. وهذا هو النصّ: «إنّ «النبوّة» هي الآليّة التي

يمكن من خلالها التوصّل إلى رفض ما يملكه التاريخ من القَدَر. إنّها أداة لإرادة السلطة. ومن المؤكّد أنّ الأنبياء الكبار هم يهود. لم يفكّر أحدٌ حتّى اليوم بذلك الجانب من السرّ الذي تخفيه هذه الحقيقة. (ملاحظة للغافلين: هذه الملاحظة لا علاقة لها بمعاداة الساميّة. هذه الأخيرة هي أيضًا لا معنى لها وبغيضة حيث طريقة تعامل المسيحيّة ضدّ الوثنيّين هي طريقة كانت في البداية دمويّة ولم يكن لها ضرورة. أن تشجبَ المسيحيةُ أيضًا معاداةَ الساميّة، وتشير إليها بأنّها «تتعارض مع المسيحيّة»، فهذا يسابقُ آليّتها باستخدام القوّة في قمّة التهذيب)». «كلمة «النبوّة» أُحيطت بدايةً بهلالين مزدوجين [علامة الاقتباس]. لكن عندما تعلّق الأمر بمسألة «الأنبياء الكبار» اختفى الهلالان المزدوجان. يكتب هايدغر دائمًا بكلّ وضوح. لم تكن لديّ معرفةٌ بعدُ بسياق هذا المقطع، فلا يمكنني الآن أن أقدِّم سوى فرضية. ها هي الفرضيّة: علامات الاقتباس هنا مهمّتها حفظ المفهوم الحقيقيّ لكلمة النبوّة. تلك «النبوّة»، تضيف العبارةُ الثانية، هي أداة إرادة السلطة. وفقًا للدروس المنتظمة لهايدغر، تمنحُ إرادةُ السلطة اسمَها للتفسير الأخير لوجود الموجود في تاريخ الميتافيزيقا. النبوّة الحقيقيّة، نبوّة الأنبياء اليهود الكبار كانت حتّى قبل بدء هذا التاريخ. هذا يستلزم أنّها لن تكشف إرادة السلطة. إلى ماذا يمكن أن يلمّح هايدغر في حديثه عن شبه النبوّة؟ صادف أنّ في 30 كانون الأوّل/يناير 1939، ألقى هتلر أمام البرلمان خطابًا حادًّا عدَّ نفسَه فيه نبيًّا. «خلال حياتي، قال، لطالما كنتُ نبيًّا. [...] اليوم، أريد أن أكون نبيًّا من جديد. إذا كان ينبغي على المال اليهوديّ العالميّ في أوروبا وخارجها أن ينجح مرّة ثانيّة في دفع الشعوب بسرعة في الحرب العالميّة، تكون النتيجة هذه المرّة [...] القضاء على العرق اليهوديّ في أوروبا». وكأنّ «نبوّته» تحقّقت للأسف. من دون شكّ، ولكن لأنّها في الواقع لم تكن نبوّة، ولكنّها هذه الأداة لإرادة شديدة، ولأنّها جعلت ما قدّرَه لنا التاريخُ الحقيقيّ مستحيلاً فعليًّا. إذا استمرَرْنا بتفحّص النصّ ضمن هذه الروحيّة، نلاحظ أنّ ما قاله هايدغر عن النبوّة الحقيقيّة يخبِّئ مفاجآت، لأنّ الحديثَ عن «جانبٍ من السرّ» الذي تتضمّنه النبوّة العبرانيّة ـ جانب من السرّ الذي لم يفكّر به أحدٌ حتى الآن ـ، هو الحديثُ عن ترك الاحتمال الكبير مفتوحًا للنظر عن قرب إلى واقع إحدى أعلى ظواهر الروحانيّة الإنسانيّة. عند التفكير بالطريقة االمنحرفة التي مكّنت من قراءة مثل هذا النصّ، يكون من دواعي سرورنا رؤية هايدغر يستبق التفسير الخاطئ: يجب أن يكون المرء مغفّلاً كي يرى فيها معاداة الساميّة. المغفّل، هو العنيد الذي يعتقد بشدّة، بأنّه ليس بحاجة إلى شيء ولا إلى أحد كي يفهم مستعينًا

بمواردِه فقط. اليوم، وبشكل أكبر، إنّه الفرد العاجز عن إدراك حجم البُعد الذي يفصل الوضع الذي هو وضعنا عن وضع الناس الذين كانوا يعيشون منذ سبعين عامًا. ولكن بين الحقبتين، ما لم يتغيّر هو الإدانة الواضحة التي وجّهها هايدغر لمعاداة الساميّة منذ ذلك الوقت. كيف يمكن أيضًا أن نطلق صفة معادي الساميّة على الشخص الذي، أعلن في حوالى العام 1939 (في حقبة كانت في ألمانيا تُتخذ إجراءات صارمة تجاه الدعاية والسياسة العنيفة المعادية لليهود)، أنّ معاداة الساميّة لا معنى لها ومُدانة؟ ما أتمنّاه، من جهتي هو أنّ أيّ شخص يشكّ بأثرٍ لمعاداة الساميّة في أي مكان وفي أي كتابةٍ لهايدغر، ليتذكّرْ ما أعلنه هنا في الفيلسوف، وبالتالي ليعترفْ إذا كان هنالك معاداةً للساميّة التي يدينها هايدغر ويصف هذه الكتابة بأنّ لا معنى لها. يبقى على كلّ شخص أن يتحقّق ثمّ يحكم إذا كان الشكّ شرعيًّا أو إذا كان مجرّد خيال.

مجلّة العالـَمَين: هل تعتقد، على الرغم من أنّنا ندرك بأنّ مؤلّفات فيكتور فارياس أو إيمانويل فاي لم تكن بمستوى طموحاتهما، بأنّنا سنلاحظ أخيرًا بأنّ الاعتقاد بمعاداة الساميّة البنيويّة لدى هايدغر هو في حالته أكثر من خطير؟

فرانسوا فيديه: أوّل مؤلِّفَين ذكرتَهما (ولا تنسَ جون بيار فاي، الأب المؤسّس للـ PME الشجاعة التي كرّست نفسها منذ بداية الستينات لاتهام هايدغر!)، حاولا بكلّ الوسائل أن ينشرا بين العامّة شائعات مشينة حول الفيلسوف. إيمانويل فاي نفسه انطلق بهوس إلى حدّ المطالبة بتنقية المكتبات العامّة من كتب هايدغر. من الواضح أنّ هناك زيادة في الحماس غير المنضبط. على إثرَ مثل هذه التجاوزات يمكن الاعتقاد بأنّ فترة الانسحاب أصبحت الآن وراءنا. للأسف! لا أعتقد ذلك. إنّ وجود فكرة مزعجة في حياتنا هو مصدر دائم للاضطراب العميق. حاليًّا، إنّ شائعة المعاداة للساميّة تلقى الاستحباب. ذهبَ تراوني، الذي أقام في هذه الحالة محطّةً لهذه الشائعات في ألمانيا، إلى حدّ الزعم ـ كما سبق وأشرتُ منذ قليل ـ بأنّ معاداة الساميّة لدى هايدغر أصبحت تاريخيّة. «معاداة الساميّة التاريخيّة» ـ هذه العبثيّة من طبيعة «العلِم الآريّ نفسها» (التي استهلكها الهتلريّون كثيرًا). تفجيرُ هذا التناقض الداخليّ لهذا النوع من العبثيّات لن يغيّر شيئاً حيال أنّ فكر هايدغر يزعج كلّ عاداتنا الراسخة. كلمّا أصبح اسم هايدغر مشهورًا إعلاميًّا، كلّما حاولت الشائعات تلويثه. لنفترض أنّ فورةً جديدة من الجنون تعطي حدّةً للعداء للساميّة: سترون أنّ ذلك سرعان ما سيجد أفرادًا يكنون الضغينة لهايدغر لأنّه حُكم عليه بقسوة. مع ذلك إنّ ما يطمئن بالنسبة إلينا، هو أنّه منذ الآن، كلّ

الناس الجدّيين يعلمون ماذا يوجد في كلّ هذه الشائعات. قاموا من دون إثارة ضجيج، بالعمل على فكّ شيفرة كلّ ما هو حاسم بالنسبة إلى عصرنا في فكر هايدغر. هذا العمل ليس سهلاً، وليس في المقام الأوّل بسبب الهرج والمرج حوله، ولكن لأنّ كلّ تفكير حقيقيّ يتطلّب نوعًا من الاهتمام المضاعف. ومع ذلك، أعتقد أنّه لن يكون من العدل السماح بقول ترهات عن شخص وأنت تعرف بشكل علميّ أنها تشهير.

مجلّة العالـَمَين: موقفُ هايدغر بعد الحرب ـ هو ما نسمّيه «صمته» ـ ألا يفسّر، قبل كلّ شيء، الثبات الذي معه أن يصبح فقط فيلسوفًا وصاغ كتابه كمشروع خالص للفكر؟

فرانسوا فيديه: تناولُ موضوعِ المكان الذي يحتلّه الصمت لدى هايدغر يتطلّب أن يُزال، ثمّ يُبعد كلّ ما يعيق الوصول. أنا أقول بوضوح، أنّ من الأفضل البدء بالتحقيق حول «الصمت لدى هايدغر»، بدلاً من «الصمت الهايدغريّ». هذه الصيغة الأخيرة تسمح بإدراك أنّ الفيلسوف (وخاصة بعد الحرب) سيكون أنت عندما يجب عليه أن يتكلّم وهي ليست سوى واحدة من العديد من المغالطات التي تجول حوله. هنا أيضًا، فإنه من المفيد تقديم بعض التصحيحات. الادعاء بأنّ هايدغر امتنع، بعد الحرب عن التحدّث عمّا هي فظاعة الهتلريّة، إنها بكلّ بساطة تُبطِن ما قال كأستاذ خلال كلّ مدّة الديكتاتوريّة الهتلريّة من تصريحاته العامّة والبيِّنة، لا سيّما في محاضرات بريمن في العام 1949-1950، في مؤتمر بريمن (التي نُشرت تحت عنوان «نظرة إلى ما هو»). لقد حاولوا جعل تصريحاته تبدو على العكس تمامًا ممّا تقوله. الشخص صاحب النيّة الحسنة لا يمكنه إلاّ أن يدين مثل هذه المغالطات. لقد اتُّهم هايدغر أيضًا بعدم تأمين الدعاية الإعلاميّة لتصريحاته. لكنه كان يشكّ، وليس من دون سبب، بالفضيلة التطهيريّة لأشكال التوبة الواضحة جدًّا. بعد كلّ شيء، كان يعتقد أنّ الموقف الوحيد الذي يجب اتخاذه تجاه الاتهامات غير الشريفة هو موقف مونتين: «الهروب لتبرير نفسي، الاعتذار والتفسير، معتقدًا أنّ هذا يجعل ضميري يدافع عنه».وفي معرض حديثه عن «الصمت لدى هايدغر»، الآن فجأة وفقط مجرّد الحديث عن ما يمكن أن يكوِّنَ المَسكن الأكثر حميمية لفكره، وبعبارة أخرى لما هو أكثر غربة في ذلك، يُجبرُ على ترك كلّ الأسس المعروفة والمتفق عليها ـ وبالتأكيد ليس من أجل للقيام، لست أدري، بأيّ مسيرة مكلفة ولكن للالتزام بما يسمّيه شارل فرديناند راموز (في العام 1914، في نصّ مُدهش يسمّى «مثال سيزان») «العودة إلى النفس». ولكن كان من الممكن مع الأسف! وبعد مرور قرن على راموز، وبعد نصف قرن على هايدغر، أنْ

نكون أبعد منهم بكثير من أن نتمكّن من تصوّر ما تعنيه لنا: «عودته إلى نفسه». أنْ «نعود إلى أنفسنا» ـ يجب أوّلاً أن نكون قد فكّرنا مليًّا بالأمر ـ لا يعني ببساطة جعلنا نجد وطنًا، كما نجد أيَّ شيءٍ قد اختفى. وليس هو العودة إلى النفس التي تجعلنا نفقد الوطن. العودة إلى النفس تفتح أعيننا في واقع الأمر على أنّنا، من دون حتّى أن ندرك، فقدنا الوطن، ومنذ وقت طويل. في الأساس، بُغية تمييز الطريقة التي تناسب العودة إلى النفس، يكفي القول بكلِّ يُسر: نحن لم نَعُد في العالـَم. لأنّ الوطن المقصود، هو تمامًا العالم. أمّا بالنسبة لإيجاد موجودٍ في العالم ـ فهذا ما يتطلّب شيئاً آخرَ غير الإرادة الطيّبة. أنت محقٌّ مئة مرّة عندما تتحدّث عن محاولة هايدغر كـ «مشروع محض للفكر». ولكنّ معظم معاصرينا يعتقدون بأنّ الكلام هكذا يفترض مسبقًا أنّ مثل هذا الفكر يبحث عن ملجأ بعيدًا عن «الحقائق القاسية» لست أدري ضمن أي برجٍ عاجيّ. لطالما أخبر هايدغر عن أن الكائن البشري منذ قرون قلّما فكّر بعمله، ولم يستمعوا له. في الواقع، لقد وصفَ الحالة التي تجد فيها الإنسانيّة بكاملها نفسها ـ «في التخلّي عن الوجود» كما سبق وقال أحيانًا. لقد حاول جاهدًا التفكير بهذا الوضع، بوضعنا، وهذا ما كرّس له كلَّ حياته. ما العلاقة بين هذا وبين الصمت؟ يستمرّ المرء بعدم رؤية شيء دقيق فيها طالما أنّ الجهاز المفرد ـ الذي الصمتُ فيه بالنسبة إلى هايدغر حاضرٌ ـ لن يكون واضحًا. إنّ هذا بالتأكيد ملحوظٌ من قبل. في أوّل الأقسام الستّة من «مساهمات في الفلسفة» (في العدد37) هناك تلميح عن العلميّة ـ للفعل اليونانيّ sign (الوصول إلى الصمت، صمتَ)، بعنوان «منطق» الفلسفة، على الرغم من أنّ هذه الأخيرة تطرح سؤالاً أساسيًّا انطلاقًا من البداية الأخرى»، إلاّ أنّه لا يجب بشكل خاص تجاهل، كما سبق وأشرت أنتَ في سؤالك الثاني، المقدرةَ فوق الطبيعيّة التي تتيحها اللغة الفرنسيّة للتقدّم بعيدًا جدًّا في الفكر. هذا ما يمكن، عندنا، أن يسمح لنا بالتفكير بأنّ هذا الصمت، هو بالتأكيد كلمتنا «التحفّظ» ـ بشرط فهمها في اتجاه معاكس للاستخدام الحاليّ (حيث قال ببساطة إنّه تردّد كبير أمام قول ما يجب قوله، مع ميل لا يقاوم تقريبًا لعدم قول ذلك). صادفَ أنّ مقالة «الوجه» في الموسوعة، في القرن الثامن عشر، تعطي للكلمة دلالتها التقليديّة، وهي الدلالة البلاغيّة. كتبَ دومارساس: «التحفّظ يعني تمرير الأفكار تحت الصمت يجعلها تُعرف بشكل أفضل من خلال هذا الصمت ممّا لو تكلّمنا علنًا». في هذه الدلالة الدقيقة، يصبح الصمت غير كاف بشكل واضح كامتياز خاصّ بالكائن البشريّ. هو وحده يمكنه، تحت الصمت، تمرير ما لا يجب أبدًا أن نفهمه بالمعنى العاديّ حيث نتّخذ

التحفّظ، أي كتسترٍ أقلّ أو أكثر. على العكس تمامًا! هذا الصمت، يقول النحويّ لدينا، «يزيد الوعي». غالبًا، منذ رحيله، أشعر بالأسف لأنّ الوقت لم يسمح لي لأُظهر لهايدغر هذه الروائع في لغتنا. مع طبيعتها الرائعة، يمكنها قول شيءٍ يتناغم بوضوح مع ما اكتشفه هايدغر من فرادة. الصمت لدى هايدغر، حتّى منذ ما قبل الحرب، هو النقطة الأساسية في فكره. أنا لا أتردّد في تكرار أنّ هذا الصمت، ليس جموداً أبدًا، ولا انقطاعاً ولا توقّفاً عن الفكر. هو على العكس، نتيجة أو ثمرة لما أعدّه الفكر، ورتّبه وتركه يتفتّح، من خلال العمل على إمكانية أن يباشر الخطاب الصامت نفسه بالكلام. هنا يمكنك أن تلاحظ كيف انغمس هذا الرجل في العمل، ولم يكفّ عن محو آثاره، كقصائد الشعر الغنائيّ لهوميروس ـ ليس من أجل إخفاء مساره، ولكن لينتهي به الأمر في النهاية بالتلاشي أمام الكلام المهم فقط. هكذا يبدو لي هذا المشروع الفكريّ الصافي الذي تحدّثتَ عنه. إنّه مدهش أكثر ممّا نعتقد عادة. معه يكون المرء نهائيًّا في تناقض تامّ. إنّ ما يبدو كابتعاد أقصى عن الواقع يمكن كذلك أن يكون على العكس محتومًا معه جنبًا إلى جنب. قد يكون جيدًا أن نترك «للواقعيّين» من جميع المشارب المهملَ الوحيدَ الذي يناسبهم، المهمل لدى مستهلكي الأوهام.

فرانسوا فيديه: اسمك مرتبط باسم هايدغر، الذي كانت لك معه مراسلات عديدة؛ أيمكنك أن تقول لنا كيف اقتحم كتابهُ حياتَك منذ اللقاء الأوّل؟

فرانسوا فيديه: كنت محظوظًا برؤية هايدغر بانتظام خلال ثمانية عشر عامًا. هذا الحظّ غيرُ مستحَقّ (أنا مع أنّ الحظّ يُستحقّ في ما بعد)، هذا الحظّ الجسور، قدّمه لي جون بوفريه، ولن أعرف أبدًا أن أعبّر عن امتناني له. أنْ يقدِّمني جون بوفريه إلى هايدغر هذا أمرٌ أفضل من التأهيل. كان ذلك في إيكس أون بروفانس، بمناسبة محاضرة «هيغل واليونانيّون». بعد المحاضرة تمكّنت من الاقتراب منه. إنّ ما أذكره جيّدًا وكأنّه حصل بالأمس، هو الإلحاح عليّ بالقول: «اِطرحْ الأسئلة. هذا ما يجب أن تفعله». (كانت جلسة منتدى مقرّرة لصباح اليوم التالي). إلّا أنّ طرح الأسئلة ليس سهلاً. ما إن يترك المرءُ براءةَ الطفولة، حتّى يختلط التبختر والغرور، ويتصوّر أن عليه أن يُظهر قبل كلّ شيء أنّ أسئلته هي «ذكية». هذا ليس سوى غباء. أشارت ماري دو جورني حول مونتين ما يمكن أن يكون عملة نادرة لأولئك الذين يجلبون إلى الفلسفة شيئاً آخر غيرها يمكنه عند الاستحقاق أن يغيّرَ كلّ المغامرة: «رفاقه [أولئك الذين يذكرهم مونتين ويعقّب عليهم] يعلّمون الحكمةَ. هو يعمل على جعل الحماقة تُنسى. «الطريقة

التي يعلمك فيها هايدغر طرح الأسئلة هي حافز ولكنّها إعادة الاستحواذ على السذاجة الفطريّة ـ هذه السذاجة لدى الكائن البشريّ المولود حرًّا أي القادر على أن يشاهد، ما هو، من دون أن يرف جفنه. إلّا أنّ خصوصيّة هايدغر، أكرر ذلك، هي أن يكون هنالك مع المزيد من البصيرة الملحوظة لدينا ـ نحن كائنات هذا الزمن العالميّ ـ صلةٌ وثيقة نكون من خلالها مثبّتين (طالما أنّنا لا نعتقد بذلك) بهذه القصّة غير العاديّة التي تبدأ مع التساؤل الفلسفيّ عند الإغريق. من هنا الواجبُ الذي يفرض علينا أن نطرح بدورنا على أنفسنا السؤالَ: ما هي الميتافيزيقا؟ إنّ طرحَهُ من جانبنا، يعلِّمُ ما يعنينا هنا ـ وليس أن نكرّر كالببغاوات، أو أسوأ من ذلك، «الانتقال إلى موضوع آخر». انظر إلى هذه الفرديّة التي تعود في كلّ ما تستتبعه إلى ما سمّاه جون بوفيه عظمةَ هايدغر. ولكن هذه العظمة لا تشتمل على أيّ مبالغة، ولا على أيّ تمرّد من النوع الرومانسيّ. خارجَ كلّ ما يبدو لنا كـ «معيار» لا جدال فيه، عرفٍ هايدغر دائمًا كيف يبقى رصينًا بشكل عجيب ووفيًّا في ذلك إلى درس هولدرلين الأكثر أمريّةً. بعد وفاته، رثاه هربرت ماركوز، الذي كان تلميذه قبل الهجرة إلى الولايات المتحدة، بأجلِّ تكريم متحدِّثًا برصانة عن «ذكرى الكرامة الرائعة التي ختم مارتن هايدغر بها أيامَه». وأضاف: «أتمنى أن نُمنح نحن أيضًا نعمةَ الكبر مع الكرامة والوضوح والصفاء».

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

في الحوار الأخير مع مارتن هايدغر

وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة

قد لا يتوقع القارئ العربي حواراً مع الفيلسوف الألماني الكبير مارتن هايدغر طغى عليه الشخصي على الفلسفي. غير أن لهذا الحوار بالذات حكايته ومذاقه الخاص. وتبعاً لوقائع تلك الحكاية وخواتيمها تتبدد للوهلة الأولى علامات التعجّب وإشارات الاستفهام. سوى أنّ مضمون هذا الحوار يبقى يثير الكثير من النقاش، ليس فقط للجانب الشخصي في حياة هايدغر وإنما للإشارات التي يمكن التقاطها بين حين وحين.

قبل عشر سنوات من رحيله، أي في العام 1966 أجرت مجلة «دير شبيغل» الألمانية هذا الحوار مع هايدغر حيث ركزت على مساحة رمادية في حياته ولا سيما لجهة علاقته الملتبسة بالنازية. ليس بالأمر الهين القول بمثل هذا الالتباس لدى الحديث عن فيلسوف يوصف بأنه الأبعد أثراً في القرن العشرين.

وبلغت حساسية الموضوع إلى حد أن الصحيفة لم تنشر تلك المقابلة إلا بعد عشر سنوات، وتحديداً بعد وفاة هايدغر! وقد حملت عنواناً لافتاً «وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة».

في ما يلي نستعيد هذا الحوار:

المحرر

دير شبيغل: أستاذ هايدغر، لاحظنا مراراً تعتيماً على أعمالك الفلسفية من خلال الإضاءة على بعض الأحداث من حياتك التي مع أنها لم تدم طويلاً، فإنك لم توضحها، إما لأنك كنت شديد الغرور، أو لأنك لم تجد فيها ما يستحق التعليق.

---

[1]- ترجمة: علي العسيلي ـ مراجعة د. جاد مقدسي.

هايدغر: تعني عام 1933؟

دير شبيغل: نعم قبل وبعد، نريد أن نضعها في سياق أوسع، ثم نتوجّه من هناك لطرح بعض الأسئلة التي تبدو مهمة بالنسبة لنا، مثل: ما هي إمكانات الفلسفة في التأثير على الواقع، بما في ذلك الواقع السياسي؟ وهل احتمال التأثير مازال موجوداً أصلاً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فممّ يتشكّل؟

هايدغر: هذه أسئلة مهمة. هل بمقدوري الإجابة عنها كلها؟ لكن دعني أبدأ بالقول إني لم أكن بأي حال ناشطاً سياسياً قبل أن أتولّى رئاسة الجامعة. في شتاء 1932- 1933 كنت في إجازة وقضيت معظم وقتي في مكتبي.

دير شبيغل: إذاً كيف صرت رئيساً لجامعة فرايبورغ Freiburg؟

هايدغر: في كانون الأول من عام 1932، انتُخب جاري فون مولندورف (Von Möllendorff)[1]، وهو أستاذ في التشريح، رئيساً للجامعة. وكما تجري العادة في جامعة فرايبورغ، رئيس الجامعة يتسلَّم منصبه في الخامس عشر من نيسان. خلال الفصل الدراسي الشتوي سنة 1932-1933 تحدثنا مراراً عن وضع الجامعة، وعن أوضاع الطلاب، التي كانت إلى حدّ ما تدعو إلى اليأس. كان رأيي: بقدر ما أستطيع الحكم على الأشياء فإن الإمكانية الوحيدة الباقية هي أن نحاول إقامة توازن بين التطورات المقبلة وبين القدرات البنّاءة التي ما زالت حيوية.

دير شبيغل: إذاً أنت من أشار إلى أن هناك علاقة بين وضع الجامعة الألمانية والوضع السياسي في ألمانيا عموماً؟

هايدغر: بالتأكيد لقد تتبّعت مجرى الوقائع السياسية، بين كانون الثاني (يناير) وشباط (فبراير) 1933، وأحياناً كنت أتحدّث عنها مع زملاء شباب أيضاً. لكن في الوقت الذي كنت أعمل فيه على تفسير مكثف للتفكير ما بعد السقراطي، ومع بداية الفصل الدراسي الصيفي عدت إلى فرايبورغ. في هذا الوقت بالذات تولّى الأستاذ فون مولندورف منصب رئيس الجامعة في الخامس عشر من نيسان. وبعد أقل من أسبوعين بقليل تمّت إقالته من منصبه بأمر من وزير الثقافة في بادن Baden حينها ويكر Waker. أما سبب الإقالة فيعود إلى أن مولندروف منع نشر إعلان ما يُعرف بالإشعار المتعلّق باليهود في الجامعة[2]، وهذا سبب كان ينتظره الوزير لاتخاذ القرار.

[1]- كان رئيساً لجامعة فرايبورغ في السنة الأكاديمية 1933-34. **Wilhelm von Möllendorff**

[2]- See note 1 to Hermann Heidegger's «Preface».

دير شبيغل: كان فون مولندورف اشتراكياً ديمقراطياً. ماذا فعل بعد صرفه من الخدمة؟

هايدغر: جاءني في يوم صرفه وقال: «هايدغر، الآن عليك أن تتولى إدارة الجامعة». قلت إني لا أملك خبرة في الإدارة. لكن المدير السابق في ذلك الحين سوور Sauer حثّني أيضاً على الترشح لانتخابات رئيس الجامعة؛ بسبب خطورة الإتيان بموظف عادي مديراً للجامعة. إلى ذلك فإن الزملاء الشباب، الذين ناقشت معهم مسائل بنية الجامعة لعدة سنوات، ألحّوا عليّ بالطلبات من أجل توليّ الإدارة. لقد تأنيّت لوقت طويل. وفي النهاية أعلنت بنفسي القبول بالمنصب، لكن فقط من أجل مصلحة الجامعة، وفقط إذا ضمنت الموافقة التامّة والكاملة. لكن الشكوك حول قدراتي الإدارية بقيت. وفي صباح يوم الانتخاب ذهبت إلى مكتب المدير وقلت لزملائي فون مولندورف (الذي أقيل من منصب المدير كان حاضراً) والمدير الأسبق سوور أنني لن استطيع توليّ المنصب. أجاب الزميلان أن التحضيرات للانتخابات قد أنجزت بطريقة لا تسمح لي بسحب ترشيحي.

دير شبيغل: بعد ذلك أعلنت جاهزيتك. إذاً، كيف تطوّرت علاقتك مع الاشتراكيين القوميين؟

هايدغر: في اليوم التالي لتعييني، جاءني مدير شؤون الطلاب مع اثنين آخرين في المكتب الذي اتخذته مركزاً للإدارة، وطلبوا ثانية تعليق الإشعار المتعلِّق باليهود. رفضت. خرج التلاميذ الثلاثة مع ملاحظة أنهم سوف يعلمون قيادة الطلاب القومية بالرفض. بعد أيام قليلة تلقّيت اتصالاً هاتفياً من مكتب التعليم العالي في القيادة العليا في الجيش النازي من قائد المجموعة النازية الدكتور بومان Baumann. وأمر بنشر الإشعار المشار إليه الذي نشر في الجامعات الأخرى، فرفضت، وكان عليّ أن أتوقّع أنني سأقال من منصبي أو حتى إغلاق الجامعة. رفضت وحاولت الحصول على مساعدة من وزير الثقافة في بادن لهذا الرفض. شرح لي أنه لا يستطيع فعل شيء يعارض الحزب النازي. مع ذلك لم أتنازل عن رفضي.

شبيغل: هذا لم يكن معروفاً بهذا الشكل من قبل.

هايدغر: سبق وسمّيت الدافع الأساسي الذي جعلني أقرر تولي الإدارة في المحاضرة الافتتاحية «ما هي الميتافيزيقا؟» التي ألقيتها في فرايبورغ عام 1929: «مجالات العلوم تتباعد، والطرائق التي تعالج فيها موضوعاتها مختلفة أساساً. وهذه التعددية المتشرذمة للحقول العلمية تجتمع اليوم من خلال المنظمة التقنية للجامعات وكلياتها فقط، وتكتسب بعض المعنى فقط بسبب الأغراض العملية الموضوعة للأقسام. لكن جذور العلوم في أساسها الجوهري لم تعد موجودة».[1] ما

[1]- See «What Is Metaphysics?» trans. by David Farrell Krell، Basic Writings، ed. by David Farrell Krell (New York: Harper & Row، 1977)، p. 96.

حاولت فعله خلال فترة تولّي الإدارة بالنسبة لأوضاع الجامعة (التي مازلت في حالة متدهورة حتى الآن) مشروح في خطاب تولّي الإدارة.

ديرشبيغل: نحاول اكتشاف كيف وإذا كانت هذه الجملة التي أطلقتها عام 1929 تتناسب مع ما قلته في خطاب تولّيك المنصب كمدير سنة 1933. سنأخذ جملة واحدة من سياقها هنا: «إن أسمى «حرية أكاديمية» سوف تفقد من الجامعة الألمانية؛ لأن هذه الحرية ليست أصيلة فهي كانت سلبية فحسب».[1] أعتقد أنه يمكننا الظن أن هذه الجملة تعبرّ، على الأقل، عن بعض الآراء التي ليست غريبة عنك حتى راهنا.

هايدغر: نعم مازلت على موقفي. لأن هذه «الحرية الأكاديمية» كانت بأساسها سلبية بالكامل: التحرّر من مجهود الانخراط في التفكير والتأمل الذي تحتاجه الدراسة العلمية. الجملة التي انتقيتها بالمصادفة، لا يجوز عزلها، بل يجب أن توضع في سياقها. عندها يتّضح ما أردت أن تفهمه بـ«الحرية السلبية».

ديرشبيغل: جيد، هذا مفهوم. لكننا نعتقد أننا سمعنا لهجة جديدة في خطاب تنصيبك عندما تكلمت، بعد أربعة أشهر من تسمية هتلر مستشاراً لألمانيا، حول «عظمة ومجد هذه الانطلاقة الجديدة»[2].

هايدغر: نعم كنت مقتنعاً بذلك أيضاً.

ديرشبيغل: هل يمكنك شرح الأمر قليلاً؟

هايدغر: بسرور. في الوقت الذي لم أر فيه خياراً آخر. وفي الإرباك العام في الآراء والميول السياسية لاثنين وثلايثن حزباً، كان من الضروري إيجاد وجهة نظر وطنية وخاصة اشتراكية، ربما على خطى محاولة فريدريك نومان Friedrich Naumann.[3] ويمكن أن أشير هنا لمثل واحد،

[1]- Martin Heidegger،Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1933; Frankfurt: Klostermann،1983)،p. 15; an English translation،«The Self-Assertion of the German University,» is in this volume.

[2]- **Die Selbstbehauptung der deutschen Universität،p. 19; «The Self-Assertion of the German University,» p. 13 in this volume.**

[3]- Friedrich Naumann (1860–1919) was a minister and a political and social theorist who called for social reform as well as for German economic and political imperialism. After his own party failed،he joined the Freisinnige Vereinigung in 1903،which merged with the Progressive People's Party in 1910. He was elected to the Reichstag in 1907،and in 1919 he was one of the founders of the German Democratic Party.

وهو مقالة كتبها إدوارد شبرنغر Eduard Spranger تتجاوز إلى حدّ كبير ما جاء في خطابي[1].

ديرشبيغل: متى بدأت بالتعاطي بالشأن السياسي؟ كان الاثنان وثلاثون حزباً موجودين قبل ذلك بكثير. وكان هناك ملايين العاطلين عن العمل في عام 1930.

هايدغر: في تلك الفترة، كنت مازلت مأخوذاً بالمسائل التي تطوّرت في «الكينونة والزمن» (1927) وبكتابات ومحاضرات السنوات التي تلت. تلك مسائل فكرية أساسية ترتبط أيضاً بطريقة غير مباشرة بمسائل وطنية واجتماعية. وأنا كأستاذ في الجامعة كنت مهتماً أيضاً بمسألة معنى العلوم، وبالتالي بتحديد مهمة الجامعة. تمّ التعبير عن هذا المجهود بعنوان خطابي «إثبات ذات الجامعة». لم يكن في حينه عنواناً خطراً. لكن هل قرأه بتمعّن أولئك الذين شنّوا حملة عليه، وهل فكّروا في مضامينه جيداً، وهل فهموه من منطلق الأوضاع السائدة في حينه؟.

ديرشبيغل: إثبات ذات الجامعة، في عالم بهذا المستوى من الاضطراب، ألا يبدو ذلك غير مناسب؟

هايدغر: لماذا؟ «إثبات ذات الجامعة» يقف ضد ما يسمى بالعلوم السياسية، التي سبق وكان الحزب والطلاب الاشتراكيون القوميون ينادون بها.. كان لهذا العنوان معنى مختلفاً كلياً في حينه. لم يعنِ «علم السياسة» ما يعنيه اليوم، لكنه يتضمن: العلم بما هو علم، معناه وقيمته، كان محموداً بسبب فائدته العملية للأمة. تمّ التعبير عن الموقف المضاد لهذا التسييس للعلوم بشكل خاص في الخطاب.

ديرشبيغل: هل نفهمك صحيحاً؟ في ضمّك للجامعة إلى ما شعرت أنه «انطلاقة جديدة» أردت أن تؤكّد على الجامعة مقابل ما قد يشكّل تيارات ذات سلطة كبيرة كانت تسعى لتغيير هوية الجامعة؟

هايدغر: بالتاكيد، لكن في الوقت نفسِه كان لإثبات الذات أن يقوم بمهمة إيجابية وهي إعادة اكتساب معنى جديد للجامعة، في مواجهة التنظيم التقني الصِّرف لها، من خلال التأمّل في تراث التفكير الغربي والأوروبي.

ديرشبيغل: أستاذ، هل نحن نفهم أنك فكّرت حينها أن استعادة الجامعة يمكن أن يتم على أيدي الاشتراكيين القوميين؟.

[1]-The essay appeared in the magazine Die Erziehung،edited by A. Fischer،W. Flitner،Th. Litt،H. Nohl،and Ed. Spranger. «März 1933,» Die Erziehung.

هايدغر: هذا تعبير خاطئ. كان على الجامعة أن تجدّد نفسها من خلال تفكيرها الخاص، لا مع الاشتراكيين القوميين، وبعدها تكتسب موقعية ثابتة ضد خطورة تسييس العلم ـ بالمعنى الذي تحدثنا عنه سابقاً.

ديرشبيغل: ولهذا أعلنت هذه الأعمدة الثلاثة في خطاب تنصيبك: الخدمة العملية، الخدمة العسكرية، الخدمة العلمية. من خلال هذا يبدو أنك اعتقدت أن الخدمة العلمية يمكن أن تُرفع إلى مستوى مساوٍ، مستوى لا يمكن للحزب الاشتراكي القومي أن يلغيه؟

هايدغر: لا ذكر للأعمدة. لو قرأت بتأنٍّ سوف تلاحظ أنه رغم أن مستوى الخدمة العلمية وضع في المكان الثالث، فهي موضوعة في المكان الأول من حيث معناها. فعلى المرء اعتبار أن العمل والدفاع هما كأي نشاط إنساني يتأسسان على المعرفة ويستنيران بها.

ديرشبيغل: لكن ينبغي (لقد انتهينا تقريباً من هذا الاقتباس الرهيب) أن نذكر جملة أخرى هنا، جملة لا نظن أنك مازلت متمسكاً بها اليوم. «لا تجعلوا القواعد والأفكار أنظمة كينونتكم. القائد the fuhrer نفسه ووحده هو الحقيقة الألمانية الحاضرة والمستقبلية وقانونها[1]».

هايدغر: هذه العبارات ليست موجودة في الخطاب، بل فقط في جريدة طلاب فرايبورغ، في بداية الفصل الدرسي لشتاء 1933-34. عندما تولّيت الإدارة، اتضح لي أنني لن أنجح من دون تنازلات. اليوم لا أتبنّى هذه العبارات التي ذكرتها. حتى في عام 1934، لم أقل بعدها أي كلام من هذا النوع. لكن الآن، واليوم بإصرار أكثر من الماضي، بودّي أن أكرر عبارة «إثبات ذات الجامعة الألمانية»، لكن هذه العبارة قد تكون بلا قيمة كما كانت في السابق.

ديرشبيغل: هل نستطيع مقاطعتك مرة ثانية بسؤال؟ لقد اتضح خلال الحديث لغاية الآن أن تصرفك عام 1933 تأرجح بين قطبين. أولاً اضطررت أن تقول مجموعة من الأمور من أجل إرضاء العامّة، هذا قطب. غير أن القطب الثاني كان أكثر إيجابية، عبّرت عنه كما يلي: كان لدي شعور أن ثمة شيئاً جديداً، ثمة انطلاقة، هذا ما قلت.

هايدغر: هذا صحيح.

[1]- This is a quote from an article Heidegger published in the Freiburger Studentenzeitung on 3 November 1933. Reprinted in Guido Schneeberger، Nachlese zu Heidegger (Bern: 1962): 135–136. An English translation by William S. Lewis، may be found under the title «German Students,» New German Critique 45 (Fall 1988): 101 – 102. This translation is، however، mine.

ديرشبيغل: بين هذين القطبين ـ وهذا معقول تماماً عندما يؤخذ من وجهة نظر الوضع الذي كان سائداً حينئذ...

هايدغر: بالتأكيد. لكن يجب أن أؤكّد أن تعبير «العامة» لا يؤدّي الدلالة المطلوبة. اعتقدت أنه في وقت مواجهة النقاش مع القوميين الاشتراكيين أن طريقاً جديداً، الطريق الوحيد الذي مازال ممكنا للتجديد، قد يتاح له أن يفتح.

ديرشبيغل: تعرف أنه في ما يتعلق بهذا الأمر هناك بعض الاتهامات التي وُجّهت إليك والتي تتعلق بتعاونك مع حزب العمال القومي الاشتراكي الألماني ومع تنسيقياته. وحتى الآن لم تنفِ هذه الاتهامات. أنت اتُّهمت، مثلاً، أنك شاركت في عمليات حرق كتب نظّمها طلاب شباب أو شباب هتلر.

هايدغر: أنا منعت حرق الكتب الذي كان مخططاً أمام مدخل الجامعة الرئيسي.

ديرشبيغل: اتُّهمت أيضا أنك أزلت الكتب التي ألفها يهود من مكتبة الجامعة أو من قسم الفلسفة في الجامعة.

هايدغر: بوصفي مديراً للقسم، كنت مسؤولاً عن مكتبته فقط. لم أتجاوب مع مطالب متكررة لإزالة الكتب التي ألفها يهود. يمكن لمشارك سابق في ندواتي أن يشهد اليوم أنه ليس لم تتم إزلة الكتب التي ألفها اليهود فحسب، بل أن كتابات هؤلاء المؤلفين وخاصة هوسرل، كانت تقتبس وتناقش تماماً كما كان عام 1933.

ديرشبيغل: سوف نأخذ ملاحظة عن ذلك. ولكن كيف تشرح صدور هذا النوع من الشائعات؟ هل هو نوع من الخبث؟

هايدغر: مما أعلمه من المصدر، أميل للاعتقاد بذلك. لكن الدافع للتشهير يبقى أعمق. ربما كان توليِّ للإدارة حافزاً وليس السبب المحدد لذلك. وعليه فإن الهجّائين يبدعون عندما يكون ثمّة حافز.

ديرشبيغل: كان لديك تلاميذ يهود بعد عام 1933. علاقتك مع بعضهم، ربما ليس جميعهم، كان من المفترض أن تكون حميمة. حتى بعد 1933؟

هايدغر: موقفي بقي على حاله بعد عام 1933. إحدى أقدم وأذكى تلاميذي هيلين فايس Helene Weiss التي سافرت في ما بعد إلى سكوتلاندا، نالت شهادة الدكتوراه من جامعة بازل (بعد أن لم يعد

بمقدورها نيلها من كلية فرايبورغ) على أطروحة مهمة جداً عن «السببية والصدفة في فلسفة أرسطو»، طبعت في بازل عام 1942. في نهاية المقدمة تكتب المؤلفة: «المحاولة لتأويل فينومنولوجي، الذي نقدم الجزء الأول منه هنا، صار ممكناً بفضل تأويلات الفلسفة اليونانية غير المنشورة لمارتن هايدغر».

هنا ترى النسخة المخطوطة المهداة لي والمرسلة من المؤلفة عام 1948. لقد زرت الدكتورة فايس مرات عدة في بازل قبل وفاتها.

ديرشبيغل: كنت صديقا لياسبرز Iaspers فترة طويلة، لكن العلاقة بدأت بالتوتر بعد عام 1933. انتشرت إشاعة بأن هذا التوتر كان مرتبطاً بحقيقة أن زوجة ياسبرز كانت يهودية. هل تريد التعليق على هذا؟

هايدغر: ما تذكره هنا كذب. فأنا وياسبرز صديقان منذ 1919. زرته وزوجته خلال الفصل الدراسي الصيفي لعام 1933، عندما ألقيت محاضرة في هيدلبرغ. وأرسل لي ياسبرز كل مؤلفاته بين 1934و-1938 وكتب عليها «مع تحياتي الحارة». ويمكنك رؤيتها هنا.

ديرشبيغل: مكتوب هنا: «مع تحياتي الحارة». حسناً، التحيات ربما لا تكون «حارة» لو كان ثمة توتر في العلاقة[1]. سؤال آخر شبيه: كنت تلميذاً لإدموند هوسرل Husserl، سلفك السابق اليهودي على كرسي الفلسفة في جامعة فرايبورغ الذي أوصى بك كخليفة له لأستاذية كرسي الكلية. علاقتك به لا يمكن أن تكون بلا عرفان بالجميل.

هايدغر: تعرف الإهداء في «الكينونة والزمن».

ديرشبيغل: بالطبع.

هايدغر: في عام 1929 حررتُ كتابه التذكاري لميلاده الثمانين، وفي الاحتفال في بيته ألقيت كلمة طبعت في مجلة Akademische Mitteinlungen في أيار 1929.

ديرشبيغل: لكن في ما بعد، أصبحت العلاقة متوترة. هل يمكن وهل تحب أن تخبرنا عن أسباب ذلك؟

هايدغر: اشتدت الفروقات في الآراء والمسائل الفلسفية بيننا. في بدايات الثلاثينات، صفّى

[1]- The book Heidegger shows his interviewers is Vernunft und Existenz. Heidegger also presents Jaspers' book Descartes und die Philosophic،which has a dedication from Jaspers to Heidegger written in 1937.

هوسرل حسابه معي ومع ماكس شيلر على الملأ. لم يترك وضوح عبارات هوسرل شيئاً يرتجى. لم أستطع مطلقاً أن أعرف ما الذي دفع هوسرل لمهاجمة تفكيري بهذه الطريقة العلنية.

ديرشبيغل: في أي مناسبة كان هذا؟

هايدغر: تحدث هوسرل في جامعة برلين أمام حضور من ألف وستماية شخص، يصفه هاينريش موهسام Heinrich Muhsam في إحدى أكبر صحف برلين بـ «مكان شبيه بقصر رياضي».

ديرشبيغل: الخلاف بهذه الطريق غير مثير في هذا السياق. فهو مثير فقط إذا كان خلافاً متعلقاً بمجرايات 1933.

هايدغر: لا أبداً.

ديرشبيغل: هذه كانت ملاحظتنا كذلك. هل أسقطت بعد ذلك الإهداء لهوسرل من الكينونة والزمن؟

هايدغر: لا. فقد أوضحت الحقيقة في كتابي on the way to language. يقول النص: إلى المعارضين الكثر، المنتشرين في كل مكان، هنالك ادعاءات غير صحيحة، فلنعبر عنها هنا أن إهداء الكينونة والزمن المذكور في نص الحوار صفحة 16 كان موجوداً أيضاً في بداية الطبعة الرابعة من الكتاب عام 1935. في حين اعتقد الناشر أن نشر الطبعة الخامسة 1941 كان في خطر، وأن الكتاب يمكن أن يمنع، تمّ الاتفاق أخيراً، بعد اقتراح ورغبة نيماير Niemeyer [1] أن الإهداء يجب أن يسقط من الطبعة الخامسة. اشترطت بقاء الهامش الذي ذُكرت فيه أسباب الإهداء في صفحة 38. وهو: «لو خطت التحريات التالية إلى الأمام في كشف «ذات الأشياء»، فعلى المؤلف أن يشكر أولاً أدموند هوسرل، الذي زوده بإرشاداته الخاصة الثاقبة، وأتاح له الإطلاع على أبحاثه غير المنشورة، التي عرّفت المؤلف بالأشكال المختلفة من البحث الفينمنولوجي خلال سني دراسته في فرايبورغ»[2].

ديرشبيغل: إذاً من الممكن أن نسأل ما إذا كان صحيحاً أنك كمدير لجامعة فرايبورغ، منعت الأستاذ المتقاعد هوسرل من الدخول أو من استخدام مكتبة الجامعة أو مكتبة قسم الفلسفة.

[1]-Hermann Niemeyer ناشر كتب هايدغر في حينه.

[2]- Martin Heidegger،Unterwegs zur Sprache (Pfullingen: Neske،1959)،p. 269; On the Way to Language،trans. by Peter Hertz (New York: Harper & Row،1971)،pp. 199 – 200. This translation is my own،except for the passage from Being and Time،trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row،1962)،p. 489.

هايدغر: هذا افتراء.

ديرشبيغل: ولا توجد رسالة يُعبرّ فيها عن منع هوسرل؟ فكيف بدأت هذه الاشاعة؟

هايدغر: وأنا لا أعرف، وليس لدي تفسير لذلك. يمكن أن أبرهن لك على استحالة هذه المسألة بكاملها من خلال المثل التالي، وهناك شيء ما مجهول أيضاً. كانت الوزارة القومية قد طلبت إقالة ـ اليهوديين ـ مدير العيادة الطبية، البروفسور ثانهاوزر[1]، وفون هفزي[2]، أستاذ الكيمياء الفيزيائية والفائز المستقبلي بجائزة نوبل. وخلال رئاستي كنت قادراً على أن أبقي هذين الرجلين من خلال اللقاء مع الوزير. وفكرة أني استبقيتهما وفي الوقت نفسه قمت بعمل ضد هوسرل، الأستاذ المتقاعد وأستاذي الخاص، بالطريقة التي أشيعت، مناف للعقل. ثم إني منعت تظاهرة ضد البروفسور ثانهوزر كان التلاميذ والمحاضرون قد خططوا لإجرائها أمام عيادته. جاء في النعوة التي نشرتها عائلة ثانهوزر في الجريدة المحلية: «لغاية 1943 كان المدير الموقر للعيادة الطبية في جامعة فرايبورغ». وكتبت جريدة فرايبورغر اونيفرستاتبلاتر في شباط 1966 عن البروفسور فون هفزي von Hevesy: خلال السنوات 1926-1934، كان فون هفزي رئيساً لمعهد الكيمياء ـ الفيزياء في جامعة فرايبورغ برايسغو Breisgau». بعد استقالتي من رئاسة الجامعة، تمّت إقالة المديرين من منصبيهما. في الوقت نفسه، كان هناك محاضرون يعملون من دون مقابل مالي، وقد تركوا مراكزهم لفترة، ثم اعتقدوا في حينه: أن وقت التحرك قد حان. ولما جاؤوا للحديث معي رفضت مطلبهم.

ديرشبيغل: لم تشارك في مأتم هوسرل عام 1938. ما سبب ذلك؟

هايدغر: دعنى أَقُلْ التالي حول الموضوع: الاتهام الذي سبّب إنهاء علاقتي بهوسرل لا أساس له. كتبت زوجتي رسالة باسمينا إلى السيدة هوسرل في أيار 1933 عبرّنا فيها عن «إقرارنا الثابت بفضله»، وأرسلنا مع الرسالة باقة ورد إلى منزلهم. ردّت السيدة هوسرل بإيجاز عبر رسالة شكر رسمية، وكتبت أن العلاقات بين عائلتينا قد انتهت. كان فشلاً إنسانيا حيث إنني لم أعبرّ في ما مضى عن إعجابي وعرفاني بالجميل خلال مرض هوسرل وبعد وفاته. اعتذرت عن ذلك في ما بعد في رسالة للسيدة هوسرل.

ديرشبيغل: مات هوسرل عام 1938. وكنت قد استقلت من رئاسة الجامعة في شباط 1934. كيف حصل ذلك؟

[1]- See note 3 to Hermann Heidegger’s «Preface».
[2]- See note 2 to Hermann Heidegger’s «Preface».

هايدغر: سوف أتوسع قليلاً في هذه النقطة. كان قصدي في ذلك الوقت أن أتجاوز التنظيم التقني للجامعة؛ بمعنى أن أجدّد الكليات من الداخل، من جهة مهامها العلمية. مع هذا المقصد في البال، اقترحت تعيين الزملاء الشباب وبخاصة الزملاء المميزين في حقول عملهم عمداء للكليات في الفصل الدراسي الشتوي 1933-34، بمعزل عن موقعهم في الحزب. وهكذا صار البروفسور إرك وولف عميداً لكلية الحقوق، والبروفسور سويرغل عميداً لكلية العلوم الطبيعية، والبروفسور فون مولندورف، الذي كان قد أقيل من منصبه كرئيس للجامعة في الربيع، عميداً لكلية الطب. لكن في فترة الميلاد من عام 1933 كان قد اتضح لي أنني لن أستطيع تحقيق رغبتي في تجديد الجامعة مقابل اعتراضات الزملاء والحزب. فمثلاً لم يكن الزملاء مسرورين، لأني أدخلت تلاميذ ووضعتهم في مراكز إدارة الجامعة ـ بالضبط كما هي الحال راهناً. استُدعيت في أحد الأيام إلى كارلسروه Karlsruhe، بناء على طلب من الوزير، من خلال مساعده الأول وفي حضور قائد التلاميذ، وطلب مني استبدال عميدي كلية الحقوق وكلية الطب بأعضاء من الكلية مقبولين من الحزب. رفضت فعل ذلك، وقلت إنني سأستقيل من إدارة الجامعة إذا ألحّ الوزير في طلبه. هذا ما حصل في شباط 1934. استقلت بعد عشرة أشهر فقط من تولّي المنصب، في حين كان المدراء في ذلك الوقت يلبثون سنتين أو أكثر في المنصب. في حين علقت وسائل الإعلام المحلية والعالمية على تولّي المنصب بطرق مختلفة، ساد الصمت حول استقالتي.

ديرشبيغل: هل تفاوضت مع وزير التعليم القومي برنارد رست حينها؟

هايدغر: متى؟

ديرشبيغل: في 1933، قام رست بزيارة لفرايبورغ هنا مازال الحديث عنها دائراً إلى اليوم.

هايدغر: نحن نتعامل مع حادثتين مختلفتين. في مناسبة تذكارية على قبر شلاغتر[1] Schlageter في بلدته، شونو إم فيزنتال Schonau im Wiesental، سلمت على الوزير باقتضاب وبشكل رسمي. لكن الوزير لم يلحظني. في هذه الحال لم أحاول أن أتحدّث معه. كان شلاغتر تلميذاً في جامعة فرايبورغ وعضواً في نادٍ كاثولوكي. حصل الحديث في تشرين الثاني من العام 1933 في مناسبة مؤتمر كهنوتي في برلين. قدمت وجهات نظري في العلم والبنية الممكنة للكليات إلى الوزير. استمع

[1]- Albert Leo Schlageter (1894 – 1923)، a former student at the University of Freiburg، was shot by the French occupation army in the Ruhr on 26 May 1923. For one of Heidegger's speeches on Schlageter، see Schneeberger، Nachlese zu Heidegger: 47 – 49. An English translation can be found in «Martin Heidegger and Politics: A Dossier,» New German Critic، 45 (Fall 1988): 96 – 97.

بانتباه شديد لكل ما حذرت منه، واعتقدت أن الأمل الذي فتحت بابه قد يكون له أثر. لكنّ شيئاً لم يحصل. لا أعرف لماذا عوتبت على هذا النقاش مع وزير التعليم الألماني بينما في الوقت نفسِه الذي كانت كل الحكومات الخارجية تتسابق للاعتراف بهتلر لإظهار المجاملات الدولية الاعتيادية.

ديرشبيغل: كيف تطورت علاقتك مع الحزب النازي بعد استقالتك من منصب مدير الجامعة؟

هايدغر: بعد استقالتي من إدارة الجامعة، انصرفت لمهمتي كأستاذ. في الفصل الدراسي الصيفي من عام 1934 حاضرت في «المنطق». في الفصل التالي 1934-35 ألقيت المحاضرة الأولى عن هولدرلن holderlin. والمحاضرات عن نيتشه بدأت عام 1936. كل الذين كان بامكانهم الاستماع سمعوا أن هذه المحاضرات كانت مواجهة مع النازيين.

ديرشبيغل: كيف تمّ تسليم المنصب؟ ألم تشارك في الاحتفال؟

هايدغر: نعم، رفضت أن أشارك في مراسم تغيير المدراء.

ديرشبيغل: هل كان خليفتك عضواً ملتزماً في الحزب؟

هايدغر: كان عضواً في كلية الحقوق. أعلنت جريدة الحزب در ألمان Der Alemanne تعيينه مديراً في عنوانها العريض: «المدير الأول للجامعة من الحزب النازي»[1].

ديرشبيغل: هل واجهت صعوبات مع الحزب في ما بعد، أو ماذا حصل؟

هايدغر: كنت تحت مراقبة ثابتة.

ديرشبيغل: هل لديك نموذج لذلك؟

هايدغر: نعم مسألة الدكتور هنكل Hanckle.

ديرشبيغل: كيف عرفت بذلك؟

هايدغر: لأنه أتاني بنفسه. كان قد حصل على شهادة الدكتوراه. وكان مشاركاً في ندواتي المتقدمة في الفصل الدراسي الشتوي لعام 1936-37 وفي الفصل الدراسي الصيفي لعام 1937. أرسل إلى هنا (إلى فرايبورغ) من قبل المخابرات لجعلي تحت المراقبة.

[1]- العنوان المذكور لم يتم التأكد منه بعد.

ديرشبيغل: لماذا زارك فجأة؟

هايدغر: بسبب ندوتي حول نيتشه في الفصل الدراسي الصيفي 1937، وبسبب طريقة الشغل في الندوة، اعترف لي أنه لم يعد بإمكانه متابعة المهمة أو المراقبة الموكلة إليه. أراد إخباري بهذه القضية من منظور نشاطي المستقبلي كأستاذ.

ديرشبيغل: يعني ألم تواجهك صعوبات مع الحزب؟

هايدغر: عرفت فقط أن مناقشة أعمالي لم تكن مسموحة، مثل مقالة «نظرية الحقيقة عند أفلاطون». والمحاضرة التي ألقيتها عن هولدرلن في المعهد الألماني في روما في خريف 1936 هوجمت في مجلة شباب هتلر بطريقة مؤذية. على المهتمين أن يقرأوا الهجاء ضدي الذي بدأ في صيف 1934 في مجلة فولك ام فردن Volk im Werden التي يملكها إ. كريك E. Krieck[1]. فأنا لم أكن منتمياً لا للبعثة الألمانية للمؤتمر الفلسفي العالمي في براغ 1943 ولا حتى دعيت للمشاركة فيه. وكان مفترضاً أن أستبعد عن مؤتمر ديكارت الدولي في باريس 1937. وبدا الأمر غريباً جداً لمن كانوا في باريس لدرجة أن رئيس المؤتمر (البروفسور برهييه من السوربون) سألني لماذا لم أكن عضواً في البعثة الألمانية. أجبت أن المنظمين للمؤتمر يجب أن يسالوا وزارة التعليم الألمانية عن هذه المسألة. بعد فترة، تلقيت دعوة من برلين للالتحاق بالبعثة متأخراً جداً. فرفضت. والمحاضرات «ما هي الميتافيزيقا؟» و«في ماهية الحقيقة» بيعت بالخفاء من دون عناوين. وبعد 1934 بقليل، كان خطاب التنصيب قد سحب من الأسواق بإيعاز من الحزب. كان مسموحاً أن يناقش فقط في مراكز أساتذة الحزب النازي[2] كموضوع جدلي للحزب.

ديرشبيغل: في عام 1939، عندما كانت الحرب....

هايدغر: في آخر سنوات الحرب، أعفي خمسمائة من الأساتذة البارزين والفنانين من أي نوع من الخدمة العسكرية[3]. لم أكن من بين الذين أعفوا. بالعكس، في صيف 1944 أُمرت أن أحفر الخنادق قرب نهر الرين في كيزرستول.

ديرشبيغل: في الجانب الآخر، الجانب السويسري، حفر كارل بارث خنادق.

[1]- See note 16 to Martin Heidegger's «The Rectorate 193334/».

[2]- See note 22 to Martin Heidegger's «The Rectorate 193334/».

[3]- Here the Spiegel edited a reformulated statement by Dr. H. W. Petzet into the Heidegger text. Heidegger accepted it in the final version، probably because it was factually accurate.

هايدغر: الطريقة التي حصل فيها الأمر مثيرة. دعا المدير جميع الكليات لمحاضرة في القاعة رقم 5. ألقى كلمة مقتضبة قال فيها أن ما سيقوله الآن متوافق مع القائد النازي للمنطقة ومع قائد الحزب النازي في غو Gau. وأنه سيقسّم الكلية بمجملها إلى ثلاث مجموعات: أولاً من لا ضرورة لهم البتة، ثانياً الذين لا ضرورة لهم جزئيا، وثالثاً الذين لا يمكن الاستغناء عنهم. أولاً في لائحة الذين يمكن الاستغناء عنهم بالكامل يأتي هايدغر، ويليه ج. ريتر[1]. في الفصل الدراسي الشتائي من عام 1944-45، وبعد أن أنهيت العمل في حفر الخنادق قرب نهر الرين، ألقيت محاضرة بعنوان «الشعر والتفكير» كانت استكمالاً لندوتي حول نيتشه، بكلام آخر كانت في مواجهة النازيين. بعد الدرس الثاني، جنّدت إلزامياً في «عاصفة الشعب»[2] وكنت أكبر أعضاء الكلية الذين استدعوا للخدمة.

ديرشبيغل: لا أعتقد أننا ملزمون بالاستماع للبروفسور هايدغر حول موضوع مجرى الأحداث إلى لحظة تلقيه مرتبة الشرف فعلياً وقانونياً فهذا معروف جيداً.

هايدغر: واقعاً، الأحداث نفسها غير معروفة جيداً، هذه ليست قضية جذابة.

ديرشبيغل: إلا إذا أحببت أن تقول شيئاً عنها. هايدغر: لا.

ديرشبيغل: ربما يمكننا التلخيص. بوصفك شخصاً غير سياسي، بالمعنى الضيق للكلمة، لا بالمعنى الواسع، وقعت في فخ تسيّس هذه الانطلاقة الجديدة عام 1933....

هايدغر:.... عن طريق الجامعة...

ديرشبيغل:... عن طريق الجامعة في سياسة هذه الانطلاقة الجديدة المفترضة. بعد سنة تقريباً، تركتَ الوظيفة التي تولّيتها في هذه العملية للمرة الثانية. لكن في المحاضرة التي ألقيتها عام 1935، والتي نشرت عام 1953 بعنوان «مقدمة لمابعد_الطبيعة» قلت: «الأعمال المنتشرة اليوم»، أي عام 1935 «كفلسفة القومية الإشتراكية، لكن لا علاقة لها مع الحقيقة الداخلية وعظمة هذه الحركة (بالتحديد مع مواجهة التكنولوجيا المحددة عالمياً والإنسان المعاصر) يسعون للحصول على الصيد الأكبر في مياه

[1]- Professor Dr. Gerhard Ritter (author of Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung)،at the time full professor of modern history at the University of Freiburg،was imprisoned on 1 November 1944 in connection with the attempted assassination of Hitler on 20 July 1944. He was freed on 25 April 1945 by the Allied troops. The historian became professor emeritus in 1956 and died in 1967.

[2]- The Volkssturm،an army for home defense،was organized toward the end of the Second World War and consisted of men and boys unable to serve in the regular military.

«القيم» و«الكليات» الموحلة[1]. «هل أضفت الكلمات التي بين قوسين في عام 1953، عندما طبعت ـ ربما لشرح ما اعتقدت أنه «الحقيقة الداخلية وعظمة هذه الحركة» لقراء 1935؛ أي حركة الاشتراكيين القوميين، في 1935 أو أن هذه الأقواس كانت موجودة مسبقاً عام 1935؟

هايدغر: كانت في مخطوطتي وهي تتناسب بالضبط مع مفهومي للتكنلوجيا في حينه، ولكن ليس مع تأويلي في ما بعد لجوهر التقنية كـ «بنية»[2]. سبب عدم قراءتي لهذا المقطع بصوت عال كان لأنني كنت مقتنعاً بأن المستمعين إليّ كانوا سيحسنون فهمي. أما الأغبياء والجواسيس والمتطفلين فكانوا سيفهمون بطريقة مغايرة.

ديرشبيغل: بالتأكيد يمكنك تصنيف الحركة الشيوعية بهذه الطريقة أيضاً؟

هايدغر: نعم، بلا ريب، كما هو محدد من خلال التقنية الكوكبية.

ديرشبيغل: وربما قد تصنف جميع المحاولات الأميركية بهذه الطريقة أيضاً؟

هايدغر: أقول أيضاً يجب أن يكون قد اتضح خلال الأعوام الثلاثين الماضية، أن حركة التقنية الكوكبية الحديثة هي قوة لا يمكن تجاهل دورها العظيم والتقليل من أهميته في صناعة التاريخ. وبالنسبة لي يوجد سؤال حاسم اليوم هو كيف يمكن تحديد نظام سياسي لعصر التقنية الراهن، وأي نظام سياسي سيكون هذا؟ ليس لديّ إجابة عن هذا السؤال. وأنا غير مقتنع أنه الديمقراطية.

ديرشبيغل: الديموقراطية مجرد مصطلح مشترك يمكن أن يحوي مفاهيم مختلفة جداً. والسؤال هل مازال تشكيل هذا النظام ممكناً. بعد عام 1945 أبديت آراءك في المطامح السياسية للعالم الغربي، وفي السياق أيضاً تحدثتم عن الديمقراطية، وعن التعبير السياسي عن وجهات النظر المسيحية حول العالم، وعن دولة المؤسسات- وسمّيت كل هذه المطامح «أنصافاً» halves.

هايدغر: دعني أسالك أولاً أين تحدثت عن الديمقراطية وكل الأمور التي ذكرتها. أنا بالفعل قد أصفهم بالأنصاف لأنني لا أعتقد أنهم يواجهون أصلاً العالم التقني. وأعتقد أنهم يرتكزون على فكرة أن التقنية في جوهرها أمر يسيطر عليه البشر. برأيي، هذا غير ممكن. التقنية بجوهرها أمر لا يستطيع البشر السيطرة عليه كيفما يشاؤون.

[1]- See Martin Heidegger،Eigführung in die Metaphysik،2nd. ed. (Tubingen: Max Niemeyer،1958)،p. 152. English translation: An Introduction to Metaphysics،trans. Ralph Mannheim (Garden City،N.Y.: Doubleday،1961)،p. 166. The translation is my own.

[2]- See note 2 to Richard Wisser's «Martin Heidegger in conversation».

ديرشبيغل: أي من الاتجاهات السياسية التي تحدثنا عنها أكثر ملاءمة لزمننا؟

هايدغر: هذا لا أستطيع تحديده. ولكنني أرى سؤالاً حاسماً هنا. أولاً علينا توضيح معنى «ملائم لزمننا» وما يعنيه الزمن هنا. وربما كان السؤال الأهم ما إذا كانت الملاءمة لعصرنا هي معيار «الحقيقة الداخلية» لأفعال الإنسان، أو ما إذا كان «التفكير وكتابة الشعر»، رغم كل المآخذ على هذه العبارة، ليسا الفعلين اللذين يُزوِّدانِنا بالمعيار.

ديرشبيغل: من المفاجئ أنه على مر الزمن لم يكن بمقدور الإنسان السيطرة على آلاته؛ انظر إلى تلميذ الساحر. أليس هناك شيء من التشاؤم في القول إننا لن نستطيع السيطرة على آلة التقنية الحديثة التي لا شك أنها أعظم بكثير؟

هايدغر: التشاؤم، لا. التشاؤم والتفاؤل موقفان لا يصلان إلى المجال الذي نحاول التفكير فيه هنا. لكن مع كل هذا، فالتقنية الحديثة ليست «أداة»، ولم يعد لها أي علاقة بالأدوات.

ديرشبيغل: لماذا علينا الخضوع للتقنية...؟

هايدغر: أنا لم أقل أن نخضع. أنا أقول ليس أمامنا مسار يوازي جوهر التقنية بعد.

ديرشبيغل: يمكن للمرء أن يرفض بسذاجة: علامَ يجب أن نتفاهم هنا؟ فكل الأمور تسير على ما يرام. محطات توليد الطاقة الكهربائية تُبنى شيئاً فشيئاً. والإنتاج يزدهر. الناس في الأجزاء المتقدمة تقنياً من الأرض يقومون بأعبائها. نحن نعيش برفاهية. فما الذي ينقص هنا؟

هايدغر: كل الأمور تعمل بشكل جيّد. هذا بالتحديد مكمن الغرابة. كل شيء يعمل والعمل يقودنا أبعد وأبعد إلى مزيد من العمل، والتقنية تمزق الناس وتشرذمهم وتجتثهم من الأرض شيئاً فشيئاً. لا أعرف إذا كنتَ خائفاً؛ لقد كنتُ خائفاً بالتأكيد عندما رأيت مؤخراً صور الأرض المأخوذة من القمر. نحن لا نحتاج مطلقاً إلى قنبلة ذرية، لقد بدأ اجتثاث البشر. لم يبقَ لدينا إلا أوضاعِ تكنلوجية صرفة. لم تعد أرضاً حيث يعيش البشر اليوم. كان لي حديث مؤخراً مع رينيه شار René char في بروفنس Provence، الشاعر والمقاوم كما تعلم. قواعد الصواريخ تبنى في بروفنس، والوطن يدمّر بطريقة لا تصدق. قال لي الشاعر الذي لا يمكن مطلقاً الشك في عاطفته أو تمجيده للأناشيد الرعوية إن اجتثاث البشرية الحاصل الآن سيكون النهائيَّ إلا إذا أحرز الشعر والتفكير قوة لاعنفية مرة أخرى.

ديرشبيغل: الآن، ينبغي القول رغم تفضيلنا للبقاء هنا على الأرض، ونحن ربما لن نجبر على

تركها خلال حياتنا، من يعرف أن مصير البشرية سيكون على هذه الأرض؟ يمكن أن فهم أنه ليس للإنسان مصير مطلقاً. لكن ما هي نسبة احتمال انتقال البشر من الأرض إلى كواكب أخرى؟ هذا بالتأكيد لن يحصل إلا بعد مرور زمن. لكن أين مكتوب أن مكان البشر هنا؟

هايدغر: من خبرتنا البشرية والتاريخية، على الأقل بقدر ما لديَّ من معلومات، نعلم أن كل شيء ضروري وعظيم برز فقط عندما ملك الإنسان بيتاً وتأصّل في تقاليد. فأدب اليوم مثلا، مدمّر على نحو واسع.

ديرشبيغل: نحن منزعجون من كلمة مدمّر هنا لأنها كلمة عدمية حُمِّلت مجالاً واسعاً جداً من المعاني خاصة من خلالك ومن خلال فلسفتك. لذلك يدهشنا سماع كلمة مدمّر المرتبطة بالأدب، فكيف أمكنك اعتبارها جزءاً من العدمية[1].

هايدغر: أريد أن أقول إن الأدب الذي عنيته ليس عدمياً بالمعنى الذي عُرِّفتُ فيه العدمية.

ديرشبيغل: يبدو أنك ترى، كما عبّرت، حركة عالمية في طور إنشاء أو أنها أنشأت الدولة التقنية الصرفة؟

هايدغر: نعم! لكنها بالتحديد الدولة التقنية التي تتلاءم على الأقل مع العالم والمجتمع الذي يحدده جوهر التقنية. الدولة التقنية ستكون الخادم الأكثر ذلاً وعماء أمام سلطان التقنية.

ديرشبيغل: جيد. ولكن الآن السؤال الذي يطرح نفسه: هل ما زال الفرد قادراً على التأثير في هذه الشبكة من الحتميات، أو هل يمكن أن تؤثر فيها الفلسفة، أو هل يمكن لهما كِلَيْهِما أن يؤثرا معاً بحيث تقود الفلسفة فرداً أو مجموعة أفراد لفعل ما؟

هايدغر: هذه الأسئلة تعيدنا إلى بداية الحديث. إذا كان بمقدوري أن أجيب بسرعة أو بشيء من الحدّة، لكن عن تفكير طويل: الفلسفة لن تكون قادرة على إحداث تغيير مباشر لحالة العالم الراهنة. هذا لا يصدق على الفلسفة فحسب، بل على كل المحاولات والتأملات الإنسانية. فقط الإله مازال بإمكانه إنقاذنا. أعتقد أن الإمكانية الأولى للخلاص الباقية لنا هي التحضير للجهوزية، من خلال التفكير والشعر، من أجل ظهور الإله أو غياب الإله خلال الانحدار؛ فنحن ببساطة لا نموت ميتات بلا معنى، لكننا عندما ننحدر ننحدر إزاء الإله الغائب.

[1]- Martin Heidegger،Nietzsche،vol. II (Pfullingen: Neske،1961)،p. 335.

ديرشبيغل: هل ثمة صلة بين تفكيرك وانبثاق هذا الإله؟ هل هنالك، كما ترى، علاقة سببية؟ هل تعتقد أنه يمكننا استدعاء هذا الإله من خلال التفكير؟

هايدغر: لا نستطيع استدعاءه من خلال التفكير. في أفضل الأحوال نستطيع تحضير الجاهزية للانتظار.

ديرشبيغل: ولكن هل نقدر على المساعدة؟

هايدغر: التحضير للجاهزية يمكن أن يكون الخطوة الأولى. لا يمكن للعالم أن يكون ما هو وكيف هو من خلال الإنسان، ولكنه لا يمكن أن يكون كذلك من دون الإنسان. هذا برأيي مرتبط بالحقيقة التي أسميها «كينونة»، باستخدام كلمة تقليدية غامضة وبالية الآن، التي تحتاج إلى الإنسان. الكينونة ليست كينونة من دون كائن إنساني تحتاج إليه للكشف عنها، وحمايتها، وبنائها. أرى جوهر التقنية في ما أسمّيه تشييداً. هذا الاسم الذي عندما يطرق السمع للمرة الأولى يساء فهمه ودلالته بسهولة، إذا أعيد التفكير فيه بشكل صحيح يعيدنا بدلالته إلى تاريخ الميتافيزيقا العميق، التي مازلت تحدد وجودنا [Dasein] اليوم. وسائل عمل التشييد هي: البشر الممسوك بهم والمطلوبون والمتحدّون من قوة تم الكشف عنها في ماهية التقنية. إن تجربة تشييد البشر بشيء غير ذاتهم لا يستطيعون السيطرة عليه بذاتهم، هو بالتحديد التجربة التي يمكن أن تبيّن لهم إمكانية استبصار أن البشر حاجة للكينونة. إمكانية تجربة، الكينونة ضرورية، والجاهزية لتلك الإمكانات الجديدة كامنة في ما يشكّل أكثر التقنية الحديثة ذاتها. لا يمكن للتفكير أن يفعل أكثر من مساعدة الإنسان في هذا التبصّر، والفلسفة استُنفِذت.

ديرشبيغل: في الأوقات السابقة ـ وليس في الأوقات السابقة فحسب ـ كان يُعتقد أن الفلسفة كانت فعّالة بطريقة غير مباشرة (ونادراً بطريقة مباشرة)، حيث ساعدت في انبثاق تيارات جديدة. بالتفكير فقط بالألمان، ومن خلال أسماء عظيمة مثل كانط وهيغل وصولاً إلى نيتشه، بالإضافة إلى ماركس، يمكن إثبات أنه كان للفلسفة، بطرق ملتوية، تأثير هائل. هل تعتقد أنّ هذا التأثير للفلسفة استنفذ؟ وعندما تقول الفلسفة ماتت، وأنها لم تعد موجودة، فهل تشمل فكرة تأثير الفلسفة اليوم على الأقل (لو فعلاً وجد بالأساس)؟

هايدغر: سبق وقلت إن التاثير غير المباشر، لا المباشر، ممكن من خلال نوع آخر من التفكير. هكذا يمكن للتفكير، كما كان، أن يغيّر ظروف العالم.

ديرشبيغل: عفواً اعذرنا، لا نريد أن تفلسف (فنحن لسنا بهذا الوارد) لكن هنا توجد علاقة بين

السياسة والفلسفة، فمن فضلك اعذرنا لدفعك إلى هذا الحديث. فأنت قلت للتو أن الفلسفة والفرد لا يستطيعان فعل أي شيء باستثناء...

هايدغر:...هذا التحضير لجاهزية حفاظ المرء على ذاته منفتحا لوصول أو غياب الإله. تجربة هذا الغياب ليست لاشيئاً، بل على العكس، هي تحرير للإنسان مما سمّيته «السقوط في الكينونة» في كتاب الكينونة والزمن. تأمّل في ما هو اليوم جزءٌ من التحضير للجاهزية الذي كنا نتحدث عنه.

ديرشبيغل: لكن في الحقيقة ينبغي أن يكون الدافع الشهير من الخارج، من إله أو أيّ كان. التفكير إذاً، من خلال اكتفائه بذاته ومن دون إكراه، لن يكون كافياً اليوم؟ كان كافياً برأي الناس قديماً، وحتى في رأينا، على ما اعتقد.

هايدغر: لكن ليس مباشرة.

ديرشبيغل: لقد سمّينا في ما سبق كانط، وهيغل، وماركس كمحركين عظماء. لكن الدوافع أتت من لايبنتس أيضاً ـ من أجل تطوير الفيزياء الحديثة وبالتالي أصل العالم الحيث بشكل عام. نعتقد أنك قلت الآن أنك لم تعد تتوقع هذا النوع من التاثير راهناً.

هايدغر: لم يعد ممكناً على مستوى الفلسفة. فالدور الذي أدّته الفلسفة حتى الآن تستولي عليه العلوم. ولكي نوضح «تأثير» التفكير بشكل كاف، علينا أن نخوض نقاشاً أكثر عمقاً عن معنى أثر وتأثير هنا. لأني أجد ضرورة في التمييز الدقيق بين السبب، والدافع، والدعم، والمساعدة، والتعاون، والعائق. لكن لا يمكننا اكتساب البعد المناسب للقيام بهذه التمايزات إلا إذا ناقشنا على نحو وافٍ مبدأ العلة التامّة. فالفلسفة تنحل في العلوم المستقلّة: علم النفس، والمنطق، وعلم السياسة.

دير شبيغل: وما لذي يقوم بدور الفلسفة راهناً؟

هايدغر: السبرانية (cybernetics).

ديرشبيغل: أو الملتزم الذي يبقى منفتحاً؟

هايدغر: لكن هذا لم يعد فلسفة.

ديرشبيغل: ماذا اذاً؟

هايدغر: أنا أسمّيه التفكير الآخر.

ديرشبيغل: تسمّيه التفكير الآخر. هل بوسعك صياغة ذلك بشكل أوضح؟

هايدغر: هل كنت تفكر في العبارة التي ختمت بها محاضرتي «السؤال المتعلّق بالتقنية»: «التساؤل هو التزام التفكير»؟[1].

ديرشبيغل: وجدنا عبارة في محاضراتك عن نيتشه تبدو لنا ملائمة. قلت فيها: «لأن أكبر علاقة ممكنة سادت في التفكير الفلسفي، فكل المفكرين العظماء يفكرون بالطريقة نفسها. لكن هذه النفسية أساسية جداً وغنية لدرجة أنه لا يوجد فرد يستطيع أن يستنفذها، بل على العكس كلٌّ يرتبط بالآخر بشكل أوثق». لكن يبدو أنك تعتقد بوصول هذه البنية الفلسفية إلى نهاية حتمية.

هايدغر: انتهت ولكنها لم تصبح باطلة بالنسبة لنا؛ بل هي حاضرة في الحديث. فكل ما قدّمته في المحاضرات والندوات خلال السنوات الثلاثين الماضية، كان بشكل أساسي شرحاً للفلسفة الغربية. العودة إلى الأسس التاريخية للتفكير، والتفكير من خلال الأسئلة التي لم تعد تُسأل منذ الفلسفة اليونانية ـ هذا ليس ابتعاداً عن التقليد. لكن أقول إن طريقة التفكير الميتافيزيقي التقليدية التي انتهت مع نيتشه، لم يعد بوسعها توفير إمكان تجريب المواصفات الأساسية لعصر التقنية الذي ما زال في بدايته، من خلال التفكير.

ديرشبيغل: في حديث مع راهب بوذي من سنتين تقريباً، تحدثتَ عن «منهج جديد كلياً في التفكير» وقلت أنه «في الوقت الراهن لا يستطيع إلا عدد قليل من الناس تطبيق» هذا المنهج الجديد في التفكير. هل تقصد أن فقط قلة قليلة من الناس، برأيك، يمكن أن يكون لها البصيرة الممكنة والضرورية؟

هايدغر: يمكنك أن تقول ذلك.

ديرشبيغل: نعم، لكن في الحديث مع الراهب البوذي، لم تصف بوضوح كيف يمكن تحقيق ذلك.

هايدغر: لا أستطيع التوضيح. لا أعرف كيف يكون هذا التفكير «مؤثّراً». يمكن أيضاً أن يوصل التفكير اليوم إلى الصمت، بذلك يمكن المحافظة على التفكير من الإبعاد في أقل من سنة. ويمكن أيضاً أن يستغرق ثلاثمائة سنة لكي يصبح «مؤثّراً».

[1]- Martin Heidegger،«Die Frage nach der Technik,» Vorträge und Aufsätze (Pfullingen: Neske،1954)،p. 44; English translation: «The Question Concerning Technology,» The Question Concerning Technology and other Essays،trans. by William Lovitt (New York: Harper & Row،1977)،p. 35.

ديرشبيغل: نحن نفهم ذلك جيداً. لكن لأننا لن نعيش ثلاثمائة سنة، فنحن هنا والآن، ممنوعون من الصمت. فنحن، الساسيّين، وأنصافَ السياسيين، والمواطنين، والصحفيين،...إلخ.، نحن مضطرون لاتخاذ قرار من نوع أو من آخر. ينبغي أن نكيّف أنفسنا مع النظام الذي نعيش في ظله، علينا أن نحاول تغييره، علينا ارتقاب الباب الضيق للإصلاح والباب الذي مازال أضيق للثورة. نحن نتوقّع مساعدة من الفيلسوف، حتى لو بالطبع، مساعدة غير مباشرة، مساعدة بطرق ملتوية. والآن نسمع: أنا لا أستطيع مساعدتكم.

هايدغر: لا أقدر.

ديرشبيغل: هذا سيقلل من عزيمة من هم ليسوا بفلاسفة.

هايدغر: لا أقدر لأن الأسئلة صعبة جداً فقد يكون معنى مهمة التفكير هذه مناقضاً لظهورها العلني، وللوعضا، ولتوزيع الدرجات الأخلاقية. وربما سأخاطر بهذه العبارة: إن سر هيمنة ماهية التقنية الكوكبية اللامفكر فيها يوازي أسبقية وعدم وضوح التفكير الذي يحاول التأمل في هذه الماهية اللامفكر فيها.

ديرشبيغل: ألا تعد نفسك من بين أولئك الذين يمكن، لو أصغي اليهم، أن يرشدوا إلى الطريق؟

هايدغر: لا! أنا لا أعرف طريقاً إلى تغيير مباشر للوضع الراهن في العالم، على فرض أن تغييراً مثل هذا ممكن إنسانياً. لكنني أرى أن محاولة التفكير يمكن أن توقظ، وتوضح، وتقوّي الاستعداد الذي ذكرناه سابقاً.

ديرشبيغل: إجابة واضحة ـ لكن هل يمكن للمفكر أن يقول: لتنتظر فقط، فسوف يحصل شيء ما لنا في الثلاثمائة سنة القادمة؟

هايدغر: المسألة ليست مجرّد مسألة انتظار حتى يحصل شيء ما للبشر بعد مرور ثلاثمائة سنة؛ إنها تتعلق بالتفكير في المستقبل، من دون ادعاءات نبوية، التفكير في الوقت الآتي انطلاقاً من الخصائص الأساسية لعصرنا، الذي لم يتم التفكير فيها إلا نادراً. التفكير ليس جموداً، لكنه بذاته الفعل الذي يتحاور مع مصير العالم. ويبدو لي أن التمييز، الصادر من الميتافيزيقا، بين النظرية والتطبيق، ومفهوم الانتقال بين الاثنين، يعترض الطريق إلى التبصر في ما أفهم أنه تفكير. يمكنني

أن أشير هنا إلى محاضراتي التي نشرت عام 1954 تحت عنوان «ما الذي يدعى تفكيراً؟»[1] هذه القطعة هي الأقل قراءة بين منشوراتي، وربما هذه أيضاً سمة عصرنا.

ديرشبيغل: بالطبع، دائماً كان هناك سوء فهم للفلسفة وهو الاعتقاد أنه يجب أن يكون للفيلسوف تأثير مباشر بفلسفته. فلنعد إلى البداية. لا يمكن فهم كيف يمكن للاشتراكية القومية أن تُرى من جهة كتحقق لتلك «المواجهة الكوكبية»، ومن جهة أخرى كاحتجاج أخير، أقوى أكثر، وفي الوقت نفسه، أكثر يأساً في مواجهة «التقنية الكوكبية المحتومة» والإنسان الحديث؟ يبدو أنك تتعامل مع متعارضات في شخصك كما لو أن عدداً من النتاجات الثانوية لأنشطتك يمكن أن تشرح واقعاً في أنك، في أجزاء مختلفة من وجودك الذي لا يلامس جوهر الفلسفة، تتمسك بأشياء كثيرة تعرف بها أنت كفيلسوف أنها ليس لها استمرارية ـ مثلا تتمسّك بمفاهيم مثل «البيت»، «التجذّر» وأشياء مشابهة. فكيف تتوافق التقنية الكوكبية مع «البيت»؟

هايدغر: لا أريد قول ذلك. يبدو لي أنك تأخذ التقنية بكل ما في الكلمة من معنى. أنا لا أعتقد أن وضع البشرية في عالم التقنية الكوكبية هو قدر كارثي ومحتوم؛ بل بخلاف ذلك أعتقد أن مهمة التفكير بالتحديد هي مساعدة الإنسان، ضمن الحدود، في الوصول إلى علاقة كافية مع ماهية التقنية. رغم أن الاشتراكية القومية سارت في هذا الاتجاه، فهؤلاء الناس كانوا إلى حدّ ما محدودي التفكير للوصول إلى علاقة واضحة وواقعية مع ما يحصل راهناً ومع ما هو في طور الحصول لثلاثة قرون من الزمن.

ديرشبيغل: هذه العلاقة الواضحة، هل هي موجودة عند الأميركيين؟

هايدغر: هم أيضاً لا يملكونها. إنهم مازالوا واقعين في شباك تفكير براغماتي يرعى العملاتية واستخدام التقنية، لكن في الوقت نفسه يعيقون طريق التفكير بخصائص التقنية الحديثة. في الوقت نفسه، جرت محاولات للابتعاد عن التفكير البراغماتي الإيجابي في أماكن من الولايات المتحدة الأميركية. ومن منا يستطيع القول ما إذا كان في يوم ما في تراث روسيا والصين القديمين «تفكير» قد يوقظ ما سوف يساعد البشر في إمكان إنشاء علاقة حرة مع عالم التقنية؟

[1]- Martin Heidegger، Was Heisst Denken? 2nd ed. (Tubingen: Niemeyer، 1961). An English translation by Fred Wieck and J. Glenn Gray has been published with the title What Is Called Thinking? (New York: Harper & Row، 1968). A selection from it is published in Basic Writings as «What calls for Thinking,» pp. 345 – 367.

ديرشبيغل: لو فقدوا هذا التفكير، ألا يمكن للفيلسوف أن يقدّم لهم شيئاً...

هايدغر: لست أنا من يقرر إلى أي حد يمكن أن أصل في محاولتي في التفكير وبأي طريقة يمكن تلقّيها وتحويلها بشكل منتج في المستقبل. في عام 1957 ألقيت محاضرة بعنوان «مبدأ الهوية» في المناسبة السنوية لجامعة فرايبورغ. خاطرت فيها لآخر مرة بتبيين أنه بخطوات قليلة من التفكير، إلى أي مدى يمكن أن تصل تجربة التفكير بما يشكل الميزة الأهم للتقنية الحديثة. لقد حاولت إظهار أن تجربة التفكير هذه يمكن أن تصل إلى حد فتح إمكانية اختبار إنسان عصر التكنولوجيا العلاقة بمطلب لا يسمعونه فقط بل يخصّهم أيضاً. كان لتفكيري صلة جوهرية بشعر هولدرلن Holderlin. لكنني لا أعتقد أن هولدرلن هو مجرد شاعر، يعالج شعره موضوعاً من بين كثير من المواضيع بالنسبة لمؤرخي الأدب. أعتقد أن هولدرلن هو الشاعر الذي يشير إلى المستقبل، الذي يتوقع الإله، وبالتالي الذي لا يمكنه أن يبقى مجرد موضوع لبحث هولدرلن في الخيال التاريخي الأدبي.

ديرشبيغل: بالحديث عن هولدرلن (نعتذر أننا سنقتبس مرة أخرى)، في محاضراتك عن نيتشه قلت إن «الصراع المفهوم بطرق مختلفة بين أبولو وديونيسيوس، حيث يشكّل الشغف المقدس والرواية الرصينة قانوناً نموذجياً للمصير التاريخي للألمان، ويوماً ما ينبغي أن تجدنا جاهزين وحاضرين لتشييده. هذا الاعتراض ليس صيغة يمكن بمساعدتها أن نصف «الحضارة». مع هذا الصراع وضع هولدرلن ونيتشه علامة استفهام أمام مهمة الألمان لإيجاد ماهيتهم التاريخية. فهل بمقدورنا فهم هذه الإشارة، علامة الاستفهام هذه؟ هناك أمر واحد أكيد: إذا لم نفهمه، سوف ينتقم التاريخ منا». لا نعرف أي سنة كتبتَ هذا، لكننا نقدّر أنه كان عام 1935.

هايدغر: ربما كان الاقتباس من محاضرة عن نيتشة بعنوان: «إرادة القوة بوصفها فنًّا» عام 1936-37. ويمكن أيضاً أن تكون قد ألقيت في السنوات التي تلت.

ديرشبيغل: هل يمكنك شرح ذلك قليلاً؟ هذا يجرّنا من التعميم إلى المصير الخاص بالألمان.

هايدغر: أستطيع إعادة صياغة ما جاء في الاقتباس كما يلي: أنا مقتنع أنه يمكن تحضير التغيير من المكان نفسِه في العالم الذي صدرت منه التقنية الحديثة. لا يمكن أن يأتي من خلال تبنّي بوذيّة الزن أو من تجارب شرقية أخرى. ونحن نحتاج لمساعدة التراث الأوروبي وسيطرته الجديدة لتغيير التفكير. سوف يتغير التفكير فقط بتفكير له المصدر نفسه والمصير نفْسُه.

ديرشبيغل: في البقعة نفسِها التي صدرت منها التقنية العالمية، تعتقد أنه يجب...

هايدغر:...التعالي بالمعنى الهيغلي، لا العزلة، التعالي لكن لا من خلال الإنسان وحده.

ديرشبيغل: هل تخصص مهمة محددة للألمان؟

ديرشبيغل: نعم، بهذا المعنى، في حوار مع هولدرلن.

ديرشبيغل: هل تعتقد أن للألمان مواصفات هذا التغيير؟

هايدغر: أنا أفكر بعلاقة داخلية خاصة بين اللغة الألمانية ولغة التفكير اليونانية. تأكد لي هذا مراراً وتكراراً راهناً من خلال الفرنسيين، الذين عندما يبدأون التفكير فهم يتكلمون الألمانية، وهم يؤكدون أنهم لا يستطيعون النجاح بلغتهم الخاصة.

ديرشبيغل: هل هكذا ستشرح التأثير القوي جداً الذي تركتَه لدى البلدان الرومانية بالأخص فرنسا؟

هايدغر: لأنهم يعتقدون أنهم لا يستطيعون بلوغ غاياتهم في العالم بكل عقلانيتهم عندما يحاولون فهمه في مصدر ماهيته. لا يمكن ترجمة التفكير إلا بالقدر الذي يترجم فيه الشعر، في أحسن الحالات يمكن إعادة صياغته. وعندما تتم محاولة الترجمة الحرفية، يتغيّر كل شيء.

ديرشبيغل: تفكير مقلق.

هايدغر: قد يكون حسناً لو حُمل هذا التفكير المربك على محمل الجدّ على نطاق واسع ولو في النهاية اعتبرت المعاناة التي مر بها التفكير اليوناني الشديد الأهمية عندما ترجم إلى الرومانية اللاتينية، حدث الذي مازال يعترض طريقنا اليوم إلى تفكير واف في الكلمات الأساسية للتفكير اليوناني.

ديرشبيغل:بروفسور، يمكننا أن نفترض دائماً وبالفعل وبتفاؤل إمكان إيصال شيء أو حتى ترجمته، لأنه إذا كان هذا التفاؤل بإمكان إيصال محتويات التفكير رغم توقف الحواجز اللغوية تكون الإقليمية التفكيرية مصدر خطر.

هايدغر: هل تسمي التفكير اليوناني إقليمياً مقابل نمط أفكار الأمبراطورية الرومانية؟ يمكن ترجمة المراسلات التجارية إلى جميع اللغات. ويمكن ترجمة العلوم (علوم اليوم تعني العلوم الطبيعية، الفيزياء الرياضية العلم الأساسي) إلى جميع لغات العالم. قل بشكل أصح، إنها لا تترجم، لكن اللغة الرياضية نفسها تستعمل للكلام. وصلنا هنا إلى منطقة واسعة ويصعب تغطيتها.

ديرشبيغل: ربما كان لهذا صلة بالموضوع أيضاً: يوجد حالياً، بدون مبالغة، أزمة في النظام البرلماني الديمقراطي، والأزمة ما زالت قائمة منذ زمن. هناك أزمة خاصة في ألمانيا، وأزمة في البلدان الديمقراطية التقليدية، في إنكلترا وفي أميركا. في فرنسا لم يعد ثمة أزمة. الآن، سؤال: هل بوسع المفكرين ألا يقدموا النصح، حتى لو كانت نتيجة تفكيرهم، ضرورة استبدال هذا النظام بنظام جديد، وكيف يمكن أن يكون النظام الجديد، أو ضرورة الإصلاح وإسداء النصح كيف يكون الإصلاح ممكنا؟ غير أن الشخص غير المثقف فلسفياً ـ وهذا يكون بشكل طبيعي الشخص الذي يسيطر على الأمور(رغم أنه لا يحددها) ـ هذا الشخص سيظل يصل إلى نتائج زائفة، وربما إلى أسوا نتائج وأكثرها تسرّعاً. إذا: ألا ينبغي أن يكون الفيلسوف جاهزاً للتفكير بكيفية تنظيم تعايش البشر في هذا العالم، الذي جعلوه تقنياً هم بأنفسهم والذي ربما أخضعهم لسلطانه؟ ألا يُتوقّع بحق من الفيلسوف أن يسدي نصيحة بما يعتبره طرق عيش ممكنة؟ ألا يقصّر الفيلسوف عن جزء ولو صغيراً من مهنته ودعوته إذا لم يوصل شيئاً عنها؟

هايدغر: بقدر ما أعرف، الفرد لا يقدر على فهم العالم ككل من خلال التفكير إلى درجة القدرة على إعطاء تعليمات عملية، خصوصاً في مواجهة مهمة إيجاد أوّليّ لركيزة من أجل التفكير بذاته مرة أخرى. وبقدر ما يكون الأمر جِدّيّاً من منظور التراث العظيم، يُرهق التفكير إذا وجب عليه تحضير نفسه لإعطاء التعليمات. تحت أي سلطة يمكن لهذا أن يحصل؟ في عالم التفكير، ليس ثمة عبارات سلطوية. الاشتراط الوحيد للتفكير يأتي من المسالة التي ينبغي التفكير فيها. لكن هذا، في بادئ الأمر، يستحق البحث. ولنجعل هذه المسألة قابلة للفهم، يبدو أن النقاش حول العلاقة بين الفلسفة والعلوم التي تجعل نجاحاتها التقنية ـ العملية التفكير بالمعنى الفلسفي يبدو بالفعل أكثر فأكثر غير ذي جدوى. فالوضع الصعب الذي وضع فيه التفكير بالنسبة لمهمته التي تتلاءم مع اغتراب يتغذى من الموقع القوي للعلوم، من تفكير يجب أن يمنع ذاته من الإجابة عن أسئلة عملانية وأيديولوجية يطرحها راهننا اليوم.

ديرشبيغل: برفسور، في عالم التفكير لا يوجد عبارات جازمة. كذلك لا يمكن في الحقيقة أن نتفاجأ بأن الفن الحديث وجد صعوبة في إطلاق عبارات جازمة أيضاً. مع ذلك تسمّيه «هدّاماً». فعادة يفكّر الفن الحديث بذاته كفن تجريبي. لأن نتاجاته محاولات...

هايدغر: سأتعلم بسعادة.

ديرشبيغل:... محاولات نتجت عن حالة عزلة البشر والفنانين، ومن كل مئة محاولة، يوجد بين الحين والآخر واحدة تستحق اللقب.

هايدغر: هنا يكمن السؤال الكبير. أين يقف الفن؟ ما هو المكان الذي يشغله؟

ديرشبيغل: حسناً، لكن ها أنت تطلب شيئاً من الفن لم تعد تطلبه من التفكير.

هايدغر: أنا لا أطلب شيئاً من الفن. أنا أقول فقط إنه سؤال عن المكانة التي يحتلها الفن.

ديرشبيغل: إذا كان الفن لا يعرف مكانته، فهل هذا يعني أنه هدّام؟

هايدغر: حسناً، امحها. غير أنني أريد أن أعلن، أنني لا أعتقد أن الفن الحديث يرسم لنا طريقاً، خاصة عندما يبقى الأمر مبهماً لجهة الرؤية أو على الأقل البحث عن خصائص الفن.

ديرشبيغل: الفنان أيضاً، ينقصه التزام بالتراث. قد يجده جميلاً ويمكنه القول: نعم، هذه هي الطريق التي كان يمكن للمرء رسمها من ستمائة سنة أو من ثلاثمائة سنة أو حتى من ثلاثين سنة. ولكن لم يعد يفعل ذلك. حتى لو أراد ذلك، فهو لن يستطيع. يمكن لأكبر فنان إذاً أن يكون المقلّد البارع هانس فان ميغرن، الذي كان بإمكانه حينئذ أن يرسم «أفضل» من غيره. لكن ما الفائدة الآن. إذاً الفنان والكاتب والشاعر في وضع شبيه لوضع المفكر. فكم مرة علينا أن نقول أَغمِض عينيك.

هايدغر: إذا اتُّخذت «صناعة الثقافة» كإطار لتصنيف الفن والشعر والفلسفة، تكون المساواة مبررة. لكن، إذا لم تكن الصناعة فقط، بل صار أيضاً ما يسمى ثقافة موضع شك، يكون التفكير في هذا الشك أيضاً جزءاً من عالم مسؤولية التفكير، برأيي، لا يوجد حتى الآن مفكر يستطيع تحديد من هو العظيم بالمقدار الكافي الذي يمكن أن يضع التفكير مباشرة أمام موضوعه وبالتالي على طريقه. إن عظمة ما يجب التفكير فيه اليوم عظيم جداً بالنسب إلينا. فقد نستطيع أن نشق طريقاً ونبني جسوراً ضيقة وقليلة الامتداد من أجل العبور.

ديرشبيغل: أستاذ هايدغر، نشكرك على هذه المقابلة.

سؤال ماهيّة الوجود وجوهره

مارتن هايدغر[*]

هذا النص المستعاد هو أحد أبرز النصوص في كتاب مارتن هايدغر "مدخل إلى الميتافيزيقا". وهو جزء من الفصل الثالث من الكتاب المشار إليه، أما عن مكانة هذا المقتطف في جملة أعمال هايدغر الفلسفية فتعود إلى تضمُّنه العناية بالسؤال الجوهري كمحور لمجمل منظومته الفلسفية، وهو الذي يدور حول سؤال ماهية الوجود وجوهره.

نشير إلى أننا نستعيد هذا النص من الكتاب الذي صدر حديثاً عن دار الفارابي في بيروت وقام بنقله من الألمانية إلى العربية الدكتور عماد نبيل.

المحرر

في الواقع، لقد أخذنا على عاتقنا مهمة دراسة كلمة "الوجود" وتفاصيلها، ببساطة، من أجل أن نفهم جيداً الحقيقة المطروحة على بساط البحث بخصوصها، ومن أجل أن نحدد أيضاً مكانتها المناسبة. بالتأكيد، نحن لا نقصد، هنا، أن نقبل تلك الحقيقة المتعلقة بتلك الكلمة على نحوٍ أعمى أو نقبل الكلام فيها على عواهنه، كما لو أننا نقبل بحقيقة أن هنالك كلاباً وقططاً موجودة من حولنا في هذا العالم. هذا في الواقع ما ننوي القيام به على الرغم من حجم المخاطرة التي تنتظرنا، وعلى الرغم من أن هذا الهدف ومحاولة إنجازه ربما يعطي انطباعاً حاداً عن حالة العناد الصلب التي تتملكنا، ويقدم نفسه على أنه ليس أكثر من سذاجة بائسة من وجهة نظر الآخرين تتعامل مع ما ليس له صلة بالموضوع وغير واقعي وتضعه في حقل ما هو واقعي وتربك نفسها وتسقط، بالتالي، في شرك عملية تحليل الكلمات العقيمة ليس إلا. هنا، نحن نرغب وبقوة في أن نلقي الضوء على هذه الحقيقة مهما كانت جسامة المهمة والصعوبات التي تنتظرنا. فنتاج جهودنا ينصب على تأكيد الحقيقة التالية وتوضيحها:

*ـ مارتن هايدغر ـ مدخل إلى الميتافيزيقا ـ نقله إلى العربية: د. عماد نبيل ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ 2015.

طبقاً لعملية تطورها، فإن اللغة تشكل حتما صيغة المصدر لكلمة "الوجود"، على سبيل المثال: "أن يوجد" أو "أن يقدم نفسه"، ولكن مع مرور الزمن أصبحت اللغة، نتيجة لذلك، تنتج معنى ضعيفاً متبلداً وغامضاً لتلك الكلمة. هذا الأمر يحدث، في الواقع، هكذا ليكون على تلك الشاكلة وبهذه الصورة فحسب. فبدلاً من الحصول على توضيح لهذه الحقيقة، أي حقيقة الوجود، التي نحن في أمس الحاجة إلى توضيحها، نقوم فقط بطرح حقيقة أو واقعة أخرى، تناسب وتلائم تاريخ اللغة، تقع إما إلى جانبها أو خلفها.

وإذا حاولنا، الآن، أن نبدأ مع تلك الحقائق التي تعود إلى حقل تاريخ اللغة وبدأنا نتساءل لماذا هي كذلك، حينئذ فإن أساس التفسير الذي ربما نظل نبحث عنه ونقتبسه سوف لن يصبح أكثر وضوحاً كما نعتقد، بل سيصبح، بالأحرى، أكثر غموضاً وقتامة. علاوة على ذلك، فإن حقيقة أن الأشياء تقف كما هي هناك وتعمل وتترجم إمكاناتها كما هي مع كلمة "الوجود" تجعل منها تتحجر في قوالب واقعيتها العنيدة الصلبة. ولكن هذا الأمر حدث منذ زمن طويل. إن هؤلاء الذين يتبعون المنهج المعتاد في الفلسفة هم في الواقع يستحضرون بقوة مثل تلك الحقيقة أعلاه حينما يقولون منذ البداية: إن كلمة "الوجود" هي أكثر الكلمات خواء وفراغاً ولكن هي أيضاً مع ذلك ذات معنى شامل. وما يتم الاعتقاد والتسليم فيه بالعلاقة مع تلك الكلمة (كلمة الوجود)، بناء على ذلك، هو أنها ليست أكثر من مفهوم عام عالٍ، أي أنها جنس. لكن الواحد يظل بالكاد يكتشف مفهوم "الوجود في العموم" "ens inn genere" كما طرحته الأنطولوجيا القديمة؛ مع ذلك، وفي نهاية المطاف، لا يوجد المزيد من السعي والجهد الدؤوب والبحث الجاد في هذا الاتجاه عن معنى الوجود في تلك الأنطولوجيا. إن محاولة ربط السؤال الحاسم للميتافيزيقا مع هذه الكلمة الخاوية والفارغة للوجود يعني ببساطة وضع كل شيء في حالة فوضى وغموض وارتباك. هنا في الحقيقة لا توجد إلا امكانية واحدة من أجل أن نميز وندرك خواء هذه الكلمة وفراغها وتركها من ثم إلى ذلك الحال. وهذا الأمر ربما يبدو هو الذي ينبغي أن نقوم به الآن مع ضمير واضح ومرتاح، بل أكثر من ذلك بما أن الحقيقة، المتعلقة بكلمة الوجود، قد تم توضيحها وحسم أمرها تاريخياً بوساطة حقل تاريخ اللغة.

دعنا نبتعد الآن عن البحث في مسألة المخطط الفارغ لكلمة "الوجود". ولكن أين علينا أن نذهب إذا تركنا هذا الأمر؟ الجواب عن هذا السؤال لا يمكن له أن يكون صعباً. في الغالب، نحن نتساءَل: لماذا توقفنا كثيراً، وتحديداً في سرد هذا الحجم من التفاصيل، عند كلمة "الوجود"؟. دعنا نشغل أنفسنا الآن مع دقائق وخصوصيات الحقول المختلفة للموجود بذاته. لأنه في ما يتعلق

بمسألة المباشرة بهذه المهمة نحن، ببساطة، نمتلك كل مقومات الأشياء المساعدة وضروبها في حوزتنا. نقصد بهذه الأشياء هنا، الأشياء الملموسة مباشرة بالنسبة إلينا، كل الأشياء التي هي باستمرار في متناول أيدينا، على سبيل المثال: الآلات، والعربات أو المركبات...الخ. وإذا كانت هذه الأشياء تصطدم بنا يومياً كأشياء مألوفة لنا، وأنها ليست مَصُوغَةً بشكل كافٍ كي تعبر بحق عن حقل "الميتافيزيقا"، فإننا سوف نقيد أنفسنا فقط في حقل الطبيعة الذي يحيط بنا، على سبيل المثال: في الأرض المترامية الأطراف، في البحر، في الجبال، في الأنهار والغابات وكل الأشياء الموجودة فيها، من أشجار، وطيور، وحشرات، وحشائش وصخور. وإذا أردنا أن ننظر إلى موجود أكبر وأكثر إثارة لنا، سنعثر على الأرض التي هي قريبة منا جدا وفي متناول أيدينا. والموجود الذي يوجد على هذا النحو، في الواقع، بطريقة مماثلة إلى أقرب قمة أو ذروة جبل هو القمر الذي يرتفع مرة أخرى ليلقي بضوئه على الأرض، أو أي كوكب آخر. إن الموجود، علاوة على ذلك، هو ذاك الجمع المحتشد من الناس في الشوارع المشغولة والناشطة والضاجّة دائما بالحركة. الموجود هو نحن أنفسنا. الموجود هو ايبانيون. الموجود هو المقطوعات الموسيقية المختلفة للموسيقار باخ. الموجود هو كاتدرائية ستراسبورغ. الموجود هو ترانيم هولدرلين الشعرية. الموجود هو المجرمون. الموجود هو المجانين الذين يقطنون في مأوى المجانين.

في الواقع، إن الموجودات في كل مكان تمثل حالة رضى واطمئنان في قلوبنا كونها تحيط بنا من كل جانب. ولكن من أين لنا أن نعرف بأن كل واحد من هذه الأشياء التي نستشهد بها وندرجها في عداد بياناتنا مع الكثير من الضمانات هو يمثل حقاً الموجود؟ هذا السؤال الأخير يبدو لنا أنه منافٍ للعقل ومحض سخف، لأن كل موجود عادي يمكن له أن يُقيم ويؤسس بطريقة لا يشوبها الخطأ حقيقة أنه موجود في هذا العالم. نعم هذا الأمر صحيح ومن الممكن التأكد من ذلك بلا عناء.[بل حتى ليس من الضرورة، بالنسبة إلينا، أن نستخدم مثل تلك الكلمات الغريبة عن لغتنا اليومية المتداولة، "كالموجود" و"الموجودات"]. وفي الواقع لا نستطيع أن نستوعب أن نفهم في هذه اللحظة محاولة أن نشك بوجود كل تلك الأشياء التي تحيط بنا، وأن نقيم شكوكنا فقط على أساس ملاحظات علمية مفترضة، أي، أن ما نجربه من تلك الموجودات هو فقط محض نتاج أحاسيسنا فحسب وأننا لا يمكن مطلقاً أن نهرب من سلطة أجسادنا، التي تبقى مرتبطة بكل الأشياء التي قمنا بتسميتها. وفي واقع الأمر، نود أن نطرح بعضاً من الملاحظات مقدماً بشأن هذا الموضوع وهي: إن مثل تلك الاعتبارات والملاحظات العلمية المفترضة، التي يشعر الناس من خلالها أنهم متفوقون وواثقون، هي ليست كذلك تماما وبالضبط.

في غضون ذلك، ينبغي لنا ببساطة أن ندع الموجود يوجد ويكون، بما أنه يحيط بنا ويهاجمنا، وبما أنه يلهمنا وينفخ فينا الحياة أو يغمنا معاً، في حياتنا اليومية المتداولة وكذلك الأمر في الساعات واللحظات العظيمة، ينبغي لنا أن ندع الموجود يكون ويوجد، تماماً كما هوالحال. ولكن إذا كان لنا أن نحمل أنفسنا، وبالتالي، في مسار وجودنا التاريخي ـ هناك ـ [في ـ العالم]، بدون روح البحث المتأني، كما لو أننا نأخذه على أنه أمر مسلم به؛ وإذا كنا في كل حالة ندع الموجود أن يكون موجوداً كما هو، حينئذ ينبغي لنا أن ندرك جيداً معنى كل من كلمة "يوجد أو يكون" ومعنى كلمة "الوجود".

ولكن كيف يتسنى لنا أن نحدد بدقة ما إذا كان الموجود، والمفترض أن يكون في مكان ما وزمان ما، هوموجود أو غير موجود في الواقع، إذا لم نميز في المقدمة وسلفاً بين مفهومي الوجود والعدم؟ وكيف يتسنى لنا أن نجري هذا التمييز والاختلاف الحاسم ما لم نعرف وبشكل محدد سلفاً معنى الأساس الذي نجري عليه عملية التمييز: أعني التمييز بين مفهومي العدم والوجود. كيف يمكن لأي ولكل موجود أن يكون موجوداً ومفهوماً بالنسبة إلينا ما لم نفهم سلفا مفهوم كل من الوجود والعدم؟

ولكن الأمر الذي لا يطاوله الشك هنا هو أن الموجودات دائما تصطدم بنا ونلتقي بها على طول الخط في حياتنا. فنحن نعمل على التمييز والتفريق بين وجودها على هذه الشاكلة ووجودها على الشاكلة الأخرى، ونشكل ونطلق، من ثم، الأحكام في ما يتعلق بالوجود والعدم. حينذاك يصبح أمراً سطحياً الكلام، وحتى من الخطإ القول: إن هذه الكلمة [أي كلمة الوجود] هي كلمة فارغة وغامضة وغير محددة، كما كنا نردد سابقاً.

إن مثل تلك الاعتبارات تضعنا فعلاً في موقف متناقض إلى أبعد الحدود. ففي البداية، كنا قد قررنا وجهة النظر التي تقول: إن كلمة"الوجود" لا تخبرنا شيئاً محدداً. ونحن لم نقرر هذا الامر في المقدمة؛ لا، فلقد عثرنا عليها، وما زلنا نعثر على الحقيقة التي تقوم بوضوح: إن "الوجود" هو عبارة عن معنى غامض وغير محدد. ولكن من جانب آخر، فإن البحث والاستقصاء، والذي فقط شرعنا في إنجازه للتو، يقنعنا أن نقوم فعلاً وبوضوح بمحاولة التمييز بين "الوجود" و"العدم".

فإذا أردنا أن نكيف أنفسنا ونجعلها تتوافق مع هذا الوضع، ينبغي علينا أن نضع في الحسبان الأمر اللاحق: ربما قد يكون أمر مشكوك فيه ما إذا كان الموجود الفردي، الموجود في مكان ما وزمان ما، موجوداً أو غير موجود بالفعل. ربما يمكن لنا أن نرتكب خطأ بهذا الخصوص، على سبيل المثال: ربما نتساءل ما إذا كانت هذه النافذة هناك، والتي بالرغم من كل شيء هي موجودة،

هي مغلقة اوغير مغلقة. مع ذلك، حتى وإن كان هذا الشك ربما يطرح نفسه بقوة، فإن التمييز المحدد والواضح بين "الوجود" و"العدم" ينبغي أن يكون دائماً حاضراً في أذهاننا. ففي تلك الحالة فقط نحن لا نلقي بظلال الشك على حقيقة أن "الوجود" هو حقاً أمر مختلف تماماً عن "العدم".

وهكذا، فإن كلمة "الوجود" هي كلمة عي محددة وغامضة ومجهولة في ما يتعلق بمعناها وما زلنا بحاجة إلى أن نفهمها بشكل قاطع لا مراء فيه حتى وإن قمنا بتمييزها عن العدم. صحيح أن كلمة الوجود تبدو لنا، وهذا الأمر مُبرهن عليه، غامضة وغير محددة المعنى تماماً، ولكنها مع ذلك وفي الوقت ذاته محددة جدا وبقوة. وانطلاقاً من وجهة نظر المنطق المعتادة فإننا هنا في تناقض واضح وصار. [فنحن نعرف] أن الشيء الذي يناقض نفسه لا يمكن أن يكون أو يوجد . على سبيل المثال: لا يوجد شيء على هيئة دائرة مربعة. ولكن مع ذلك بين أيدينا هذا التناقض التالي: وجود محدد، وغير محدد كلياَ في آن واحد. فإذا انحدرنا إلى مستوى نخدع فيه أنفسنا، وإذا كنا نمتلك برهة من الزمن نخصصها لأنفسنا وسط كل نشاطات اليوم المزدحمة وأقسامه، فإننا سوف نجد أنفسنا نقف وسط هذا التناقض الصارخ بوضوح. "وقوفنا" هذا هو، بالأحرى، أكثر حقيقة وصدقاً وواقعية من أي شيء آخر يمكن أن نطلق عليه أنه شيء واقعي؛ إنه أكثر حقيقة وصدقاً وواقعية من حقيقة الكلاب والقطط ومن السيارات الجرائد والموجودة حولنا.

وعلى نحو مفاجئ، فإن حقيقة أن كلمة الوجود هي كلمة فارغة بالنسبة إلينا تأخذ الآن شكلاً وطريقاً مختلفاً تماماً. فنحن بدأ الشك يساورنا في أن تلك الكلمة ربما لا تكون كما يبدو للوهلة الأولى بأنها مجرد كلمة فارغة وخاوية كما تم ادعاء ذلك [في الصفحات السابقة]. فإذا فكرنا بعمق وعن كثب في طبيعة هذه الكلمة، فسنجد أنها في نهاية المطاف ستتحول إلى حقيقة، على الرغم من ضبابية معناها وعموميته، وأننا بلا شك نقصد بها شيئاً محدداً ومعيناً. هذا الوضوح، في الواقع، هو محدد جداً ولا نظير له، وخصوصا في ما يتعلق بنوعه إلى درجة أنه ينبغي أن نقول مجبرين الأمر التالي:

إن الوجود الذي يخص أو يعود إلى كل موجود أيّاً كان، والذي بالتالي يكون منثوراً بين كل تلك الأشياء التي هي مألوفة وحاضرة بالنسبة إلينا، وهو شيء أكثر فرادة وخصوصية من كل الأشياء الأخرى المثور فيها.

علاوة على ذلك، إن أي موجود، حتى وإن كان فريداً في نوعه، يمكن أن تتم مقارنته أنطولوجياً مع الموجودات الأخرى.فتحديد هويته يزداد وينمو ويترسخ من خلال تلك المقارنات. ولذلك،

وبمقتضى تلك المقارنات سيكون هذا الشيء أيضاً، غير محدد وغير معروف سلفاً في الكثير من النواحي الأخرى. لكن "الوجود" مع ذلك، لا يمكن مقارنته بأي شيء آخر. وعلى [النقيض] من الوجود، فإن الشيء الوحيد الأخير المتبقي لدينا [والذي يمكن مقارنته به] هو"العدم". وهنا ينبغي أن لا يفوتنا القول أنه لا يمكن إجراء المقارنة بين الاثنين [الوجود والعدم]. وإذا سلمنا بأن "الوجود"، بالتالي، يمثل أكثر الأشياء فرادة في نوعه وأنه لا نظير له ولا يمكن مقارنته بأي شيء آخر، فإن كلمة "الوجود" حينئذ سوف لن تكون كلمة فارغة وخاوية، وهي، في الحقيقة، ينبغي القول: ليست كلمة فارغة وخاوية إطلاقاً. وربما نقنع نفسنا بيسر بهذا الأمر عن طريق إجراء عملية المقارنة مع ذلك. فحينما ندرك كلمة "الوجود" إما عن طريق سماعها كوحدة صوتية أو لفظية أو نراها كعلامة مكتوبة، فهي على الفور تمنح نفسها امتيازاً على أنها حقاً شيء آخر مختلف عن تعاقب الأصوات والحروف في أي كلمة، وحتى في كلمة "التعويذة". وهذه الأخيرة هي أيضاً تعاقب من الأصوات، لكننا نقول على الفور أنها خالية من المعنى وأمر فارغ وأخرق، على الرغم من أنها تملك معناها كصيغة سحرية. وبشكل مماثل، فإن كلمة "الوجود"، المكتوبة والمرئية، تختلف في الحال عن كلمة "Kzomil".

فهذه الكلمة الأخيرة هي أيضاً، سياق وتعاقب من الحروف، ولكن في العلاقة مع هذا التعاقب أو السياق لا يمكننا أن نفكر بأي شيء ذي معنى ومدلول في ما يتعلق بها. لكن، في الحقيقة، ينبغي القول أنه لا يوجد إطلاقا ما يُسمَّى بكلمة فارغة؛، ففي الغالب قد تتهالك الكلمة وتتهرّأ،، لكنها مع ذلك تبقى ممتلئة بالمعنى والدلالة. إن الاسم "وجود" يظل يحتفظ بقوته الوصفية العامة. إن القول اللاحق: "بعيداً عن هذه الكلمة الفارغة "الوجود" ينبغي لنا أن نذهب إلى الموجودات الفردية الشخصية"، يبرهن على أنه ليس قولاً متسرعاً فقط، ولكنه أيضاً نصيحة أو مشورة مشكوك فيها جداً ولا ينبغي الأخذ بها. دعنا نفكر مرة أخرى في مجمل الموضوع هذا من خلال مساعدة الأمثلة، وأن نكون متأكدين، بأن يكون حال تلك الأمثلة حال كل الأمثلة التي نستعيرها حينما نتعامل مع هذا السؤال، أي لا يمكن لها مطلقاً أن توضح الموضوع كله في نطاقه الكامل، وبناءً على ذلك، ينبغي أن تُؤخذ أو يُتَعامَل معها بمقدار معين من التحفظ.

وعن طريق إيراد المثال، نريد أن نستبدل صيغة المفهوم العام والكلي"للوجود" مع المفهوم العام والكلي "للشجرة". فإذا أردنا الآن أن نحدد ما هي بالضبط ماهية الشجرة وجوهرها، علينا أن نبتعد عن المفهوم العام للأنواع الخاصة الفردية لشجرة وعن العينات الخاصة لهذه الأنواع. هذا المنهج هو منه واضح ـ بذاته لدرجة أننا، تقريبا على ما أعتقد، نتردد كثيراً في ذكره. لكن الأمر ليس

بهذه البساطة التي يوحي بها كل ذلك. الآن، كيف لنا أن نعثر على الأشجار الفردية المهمة بحد ذاتها، أي كأشجار؛ كيف ينبغي لنا أن نكون قادرين حتى على البحث عن الشجرة، ما لم تتألق وتلمع الصورة والفكرة المتمثلة للشجرة ـ أي تصور الشجرة) بشكل عام أمامنا؟ فإذا كان هذا التصور العام "للشجرة" غير محدد تماماً وضبابياً بحيث أنه لا يعطينا أي إشارة معينة للبحث والعثور على الشجرة، فإننا ربما نجيء تماماً بالسيارات والأرانب، كموجوداتنا الشخصية المحددة الفردية، كأمثلة للشجرة. مع ذلك، ربما يكون من الصواب القول أنه من أجل أن نعين ماهية "الشجرة" وجوهرها بكل معنى الكلمة وفي كل جانب من الجوانب، ينبغي علينا أولاً، أن نمر من خلال الموجود الفردي الشخصي، فإنه يبقى على الأقل صحيحاً على حد سواء أن مسألة توضيح الماهية وثرائها هو أمر ممكن وفق الأساس الجذري، والذي من خلاله نقدم ونعرف الماهية العامة أو الكلية "للشجرة"، والتي في هذه الحالة تعني بدورها أيضاً ماهية "النبات"، والتي بدورها تعني أيضا ماهية "الأشياء الحية" و"الحياة". فما لم تتم قيادتنا بواسطة مؤشر المعرفة المتطورة "للشجرة"، والتي تتحدد بشكل واضح من داخل أساسها الجوهري، فإننا يمكن أن نستعرض ونلقي نظرة على الآلاف والآلاف من الأشجار ـ عبثاً ـ ينبغي أن لا نرى الشجرة [بذاتها] بسبب الأشجار.

الآن، وبدقة أكثر، في ما يتعلق بمصطلح "الوجود"، المرء ربما يطرح الحجة اللاحقة": بما أن الوجود يمثل أكثر المفاهيم عمومية وشمولاً، فإن تصورنا وفهمنا له لا يمكن أن يكون في أي حال من الأحوال أعلى مما هو عليه بالنسبة إلينا. ففي التعامل مع هذا المفهوم، باعتباره المفهوم الأسمى والأكثر عمومية بالإشارة إلى ما يُصنف وإلى ما ينضوي أو يندرج "تحته"، فإنه ليس فقط من المستحسن أن نمسك بهذا التأويل بقوة ولكن أيضاً، ينبغي أن نعتبره بمثابة الأمثل الوحيد الذي من خلاله يمكن لنا إيقاع الهزيمة بمسألة فراغه وخوائه.

ومما يلفت النظر حقاً أن هذه الحجة كما يبدو ليست على صواب. هنا، دعنا نُوردِ سببين لتبرير ذلك:

(1) إنها وبشكل عام تنفتح على السؤال اللاحق وهو ما إذا كانت عمومية الوجود وكليته هي ذاتها عمومية الجنس وكليته. لكن أرسطو، مع ذلك، قد ألقى بظلال الشك بقوة على هذه النقطة تحديداً. نتيجة لذلك، فإنه لا يزال موضع الشك ما إذا كان الوجود الفردي الشخصي يمكن اعتباره، أي وقت آخر مضى، مثالاً للوجود، على الشاكلة نفسها التي نعتبر فيها، على سبيل المثال: شجرة البلوط مثالاً "للشجرة بحد ذتها".

(2) إن كلمة "وجود" هي، في الواقع، عبارة عن اسم كلي، وإنها على ما يبدو تظهر ككلمة من بين العديد من الكلمات الأخرى. ولكن هذا الظهور يبدو أنه مخادع ومضلل. في الحقيقة، إن الاسم من جهة، وما يُسمّيه هذا الاسم من جهة أخرى، كلاهما أمر فريد من نوعه ولا نظير له في عالم اللغة. ولهذا السبب تحديداً، فإن أي عملية توضيح عن طريق إيراد الأمثلة بهذا الصدد هي محض تشويه وتحريف: لأن كل مثال في هذه الحالة تحديداً لا يبرهن إيراده على الكثير بل بالأحرى، على القليل والقليل جداً. ولقد أشرنا أعلاه إلى مسألة أننا ينبغي أن نعرف مقدماً ماذا تعني "الشجرة"؟ من أجل أن نكون قادرين حقاً على البحث والعثور من ثم على الأشياء الفردية الشخصية المحددة: نوع الشجرة والأشجار الفردية المشخصة. فهذا الأمر يبقى الأكثر صحة والأصدق بالنسبة إلى الوجود. هنا، إن النقطة ذات الأهمية الكبرى التي لا تقارن هي ضرورة أن نفهم كلمة "الوجود" سلفاً ومسبقاً. إذن، لا ينبغي، وبسبب "عمومية وكلية" الوجود بالعلاقة مع كل الموجودات، أن نعجل في الابتعاد عنه، ونذهب بدلاً من ذلك نحو طريق الموجود الفردي الشخصي؛ لا، بل إن ما ينبغي حقاً أن يحدث هو العكس، ذلك أننا ينبغي أن نواظب ونثابر في العمل مع "الوجود" ونعمل على إثارة وتبيان أصالة وفرادة وتميز هذا الاسم وما الذي يُسميه ويطرحه لمستويات وآفاق المعرفة.

وعلى الضد من الحقيقة التي تقول بأن معنى كلمة "الوجود" يظل ضبابياً غير محدد ومعين لنا، فإن حقيقة أننا نفهم "الوجود" ونميزه مع درجة من اليقين ونفرقه عن "العدم"، هي ليست فقط حقيقة أخرى، أوحقيقة ثانية؛ بل هما في الواقع [أي الوجود والعدم] كلاهما يعودان إلى بعضهما البعض، بمعنى أنهما حقيقة واحدة. في هذه الأثناء، فإن هذه الحقيقة الواحدة الأخيرة فقدت تماماً صفة الحقيقة بالنسبة إلينا. فنحن لا نعثر عليها أيضاً، معطاة بين العديد من الوقائع الأخرى. بدلاً من ذلك، بدأنا نلقي بظلال الشك على بعض من العمليات والتي هي في الواقع في حالة عمل مستمر داخل ما نعتبره حتى هذه اللحظة، مجرد حقيقة أو واقعة ثابتة. وطبيعة هذه العمليات تستثني الوجود من "الحالات والحوادث" الأخرى.

ولكن، قبل أن نستأنف محاولتنا للعثور على ما هو نوع وطبيعة العملية التي هي في حالة حركة وفعالية في هذه الواقعة، دعنا نَقُمْ بآخر محاولة ونعتبرها مجرد شيء مألوف ومحايد. دعنا نعتبرْ أن هذه الواقعة أو الحقيقة [المتعلقة بالوجود] غير موجودة. دعنا نفترضْ أنّ هذا المعنى غير المحدد للوجود أنه لا يوجد وأننا أيضا لا نفهم ما الذي يعنيه هذا المعنى. فماذا بعد هذا؟ هل سيكون اسم الوجود ليس أقل أو أكثر من أي اسم وفعل آخر من أسماء وأفعال لغتنا؟ الجواب: لا، سوف لن تكون هناك لغة بالمرة اذا افترضنا أنه لا يوجد معنى للوجود. سوف لا يوجد موجود واحد بحد ذاته

يفتح ويفض نفسه ويتجلى من خلال الكلمات، لأنه لم يعد من الممكن ذكره والحديث عنه أو التعبير عنه بكلمات في ظل افتراض عدم وجود معنى للوجود. لأن الحديث عن الموجود بحد ذاته يتضمن أن تفهم هذا الموضوع سلفاً ومسبقاً كموجود، أي، أن تفهم وجوده. وعلى افتراض أننا لم نفهم الوجود تماماً، وعلى افتراض أن كلمة "الوجود" لا تمتلك حتى معناها الضبابي الذي تم ذكره أعلاه، فإنه سوف لن تكون هناك كلمة واحدة في لغتنا فنحن من أنفسنا سوف لن نكون متحدثين أو متكلمين ملقاً وسوف لن نكون مشابهين لما نحن الآن عليه تماماً وبكل معنى الكلمة. إن المرء يقول "نعم" و"لا" فقط لأنه في أعماق ماهيته وجوهره هو إنسان متكلم، إنه متكلم لانه يتحرك في سياق معنى الوجود. هذه هي ميزته واختلافه عن الآخرين. وهي في الوقت ذاته تمثل عبثه الطائل الذي يرزح تحته. إن هذه الميزة أعلاه [كونه متكلماً] تميزه عن باقي الموجودات كالأحجار، والنبات، والحيوانات، ولكن أيضا عن الآلهة. وحتى لو كنَّا نمتلك آلافاً من العيون وآلافا من الآذان، وآلافاً من الأيدي والعديد من الحواس والأعضاء الأخرى، وإن ماهيتنا لا تتضمن بين طياتها قوة اللغة القائمة أصلاً على معنى الوجود، فإن كل الموجودات سوف تغلق أبوابها بوجهنا، وإن الموجود الذي هو نحن سيكون ليس أقل من الموجود الذي هو ليس نحن.

إن المراجعة وإعادة النظر في كل ما قمنا بمناقشته حتى هذه اللحظة يكشف لنا أنه من خلال طرح فهم الوجود وتثبيته كواقعة (والتي ما زالت بدون اسم حتى الآن) والتسليم من جانب آخر بهذا الافتراض، أعني، أن الوجود بالنسبة إلينا هوعبارة عن كلمة فارغة ذات معنى ضبابي وغامض، فإننا بذلك نحط ونقلل من قيمته ونجرده من مرتبته المناسبة. لأن وجودنا ـ هناك [في ـ العالم]، هوفي الواقع يمثل محاولتنا لفهم هذا الوجود وأنه، حتى وإن كان هذا الاخير غير محدد، فإنه يظل يمتلك أعلى مرتبة، بما أنه في تلك المحاولة فحسب يتم الكشف عن القوة التي ترتكز عليها المكانية الأساسية لوجودنا ـ هناك ـ [في ـ العالم]. إن هذه الواقع أوالحقيقة هي ليست واقعة موجودة فحسب بين الوقائع والحقائق الاخرى، بل إنها تمثل شيئا ما ينبغي في الواقع أن يتلائم وينسجم فقط مع المكانة الأعلى مرتبة، وتزودنا أيضا بحقيقة أن وجحونا ـ هناك [في ـ العالم]، والذي هو دائما وجود تاريخي هناك، لا يبقى أمراً محايداً وغير متكثرث بما يحصل حوله. ولكن حتى وان كان وجودنا ـ هناك ـ [في ـ العالم] ينبغي له أن يبقى بالنسبة إلينا موجوداً محايداً وغير مبال، فإنه ينبغي علينا أن نفهم "الوجود". فبدون هذا الفهم سوف لن نكون حتى قادرين أن نقول لا لوجودنا ـ هناك [في ـ العالم] أو لا نكترث.

فقط من خلال تقويم تفوق هذا الفهم "للوجود" وأسبقيته نستطيع فعلاً أن نستوعبه حقاً ونفهمه في مرتبته الحقيقية. ولكن، في أي طريقة من الطرق، وبأي معنى من المعاني، يمكن لنا أن ندرك جيداً هذه المكانة أو المنزلة للوجود، ونحافظ عليها في نبلها؟ لا يمكن أن نقرر الجواب هنا على هذا السؤال بطريقة إعتباطيّة.

وبما أن عملية فهم "الوجود" تبقى، أولاً وقبل كل شيء، ذات معنى غامض وملتبس، ولكنها تبقى في الوقت ذاته معينة ومحددة؛ وبما أنّ عملية فهم الوجود، في منزلته ومكانته، وفقاً لذلك تظل أمراً غامضاً ومرتبكاً ومخفياً، فإنه ينبغي، أولاً، أن يتم توضيحه وحل إشكالاته وإخراجه من خفائه وتكتمه، أي إيصاله إلى حالة الانفراد التي تسمح بالظهور. هذه المهمة يمكن إنجازها بنجاح فقط إذا أجرينا تحقيقنا حول عملية فهم الوجود هذه بذاتها، والتي قبلنا في البداية أنها مجرد واقعة ـ أي إذا وضعنا ذلك في صيغة سؤال.

إن عملية التساؤل عن الوجود بحد ذاتها هنا، هي حقاً عملية أصيلة وموثوق بها، وهي بالإضافة إلى ذلك تمثل الطريقة الوحيدة التي نقوم وندرك بها إدراكاً كاملاً ما الذي يجعل"الوجود"، ومن خلال مرتبته ومكانته العليا، يمسك ويقبض بإحكام على وجودنا بقوة من خلال سلطته المعرفية. وبالتالي، فإنه لا يوجد سؤال أجدر منه أن يطرح على بساط البحث وأكثر استحقاقاً من سؤال فهمنا للوجود، بالطبع ما لم يكون سؤال "الوجود ذاته". فكلما كان سؤالنا أكثر أصالة وموثوقية، كلما كنا نُقيم، على الفور وبشكل مباشر، وأكبر في وسط أكثر الأسئلة القابلة للنقاش وعرضة للشك، أعني هنا، أن الحال أو الظرف الذي من خلاله نفهم فيه الوجود، هو تماماً غير محدد ولكنه في الوقت ذاته يمتلك تحديدا عالياً.

فنحن نفهم كلمة "الوجود" ومعها نفهم كل تصريفاتها، على الرغم من أن هذا الفهم يبدو وكأنه أمر غير محدد. أما في ما يتعلق بسؤال: ماذا نفهم بالضبط من الوجود؟ أوفي ما يتعلق أيضاً، ببعض ملامح الطريق الذي ينفتح ويتبدى لنا بذاته من خلال ها الفهم فإننا نقول: إنه، بلا ريب، يمتلك معنى. فبقدر ما يفهم وبأي طريقة كانت، فإن الوجود يظل يمتلك معنى. فأن تحاول أن تجرب وتفهم "الوجود" باعتباره أكثر المشكلات أهمية واستحقاقاً وأن تستقصي وتبحث خصيصاً عن الوجود، يعني، بالتالي، لا شيء أكثر من عملية البحث عن "معنى الوجود".

في كتاب «الوجود والزمان» يتم طرح وإثارة سؤال «معنى الوجود وتطويره كسؤال يطرح ولأول

مرة في تاريخ الفلسفة. وكذلك تم ـ في تفاصيل دقيقة أيضا ـ ذكر وتوضيح ما المقصود تحديداً بالمعنى هنا ـ أقصد كشف الوجود وفضه ـ وليس فقط كشف الموجود بحد ذاته وفضه).

ولكن لماذا لم نُسَمِّ ما ذكرناه للتوّ بالواقعيّة؟ لماذا كان هذا المصطلح، مصطلح الوجود، مفصّلاً منذ البداية بالنسبة إلينا؟ الجواب هو: لأن هذا الظرف أو الحال، الذي نفهم من خلاله الوجود، لا يحدث فقط هكذا كما تحدث الظروف والحالات الأخرى في حياتنا، على سبيل المثال: حال أننا نمتلك فصوص الآذان بهذا الشكل أوبذلك الشكل. وبالإضافة إلى فصوص الآذان تلك، توجد أيضاً هناك بعض من الأسس والبنى الأخرى نحن نفهم «الوجود» ليس فقط على أنه شيء حقيقي وواقعي، ولكن أيضاً على أنه شيء ضروري. بدون هذا الكشف والافتضاض للوجود فإننا سوف لن نكون قادرين على حيازة صفة «الجنس البشري». وللتأكّد من ذلك، ليس من الضروري لغاية أنه يجب أن نكون كذلك. لأنه، هناك إمكانية صرفة أن الإنسان ربما لن يحوز على صفة الجنس البشري إطلاقاً في تاريخه. فبعد كل شيء كان هنالك زمن في الماضي لم يكن فيه الإنسان حائزاً على صفة الجنس البشري. ولكن بالمعنى الدقيق للكلمة لا يمكننا قول الأمر التالي: إنه كان هنالك زمن في الماضي حينما لم يكن الإنسان حائزاً فيه على صفة الجنس البشري. لأن في كل الأزمان كان الإنسان إنساناً وحائزاً على صفة الجنس البشري، فالإنسان كان إنساناً، وهو الآن إنسان، وسيظل إنساناً، لأن بُعْدَ الزمان ببساطة لا ينتج نفسه إلا بقدر وجود شرط الإنسان مقدماً. فلم يكن هناك وجود للزمان حينما لم يكن الإنسان موجوداً بعد، ليس بسبب أن الإنسان كان موجوداً منذ الأزل وسوف يظل خالداً إلى الأبد، ولكن لأن الزمان ليس أمراً أزلياً وأنه يشكل ويصنع ذاته فقط من خلال وجود الإنسان، فقط من خلال وجود الإنسان كوجود ـ تاريخ-هناك ـ [في ـ العالم]. ولكن مع ذلك يبقى الشرط الضروري لوجوده ـ هناك ـ [في ـ العالم] هو أن يفهم الوجود. فبقدر أهمية هذا الفهم وضرورته، يصبح الإنسان كائناً تاريخياً حقيقياً.

وبناءً على ذلك، نحن نفهم الوجود ليس فقط وكما يبدو للوهلة الأولى، بصيغة المعنى الغامض والمبهم والملتبس للكلمة الضبابية. لا، إن التحديد والسياق الذي نفهم من خلاله المعنى الغامض والمبهم للوجود يمكن تعيينه بشكل لا لبس فيه، ليس بمعنى تحديده بعد الواقعة، ولكن تشخيصه كتعيين غير معروف لنا فحسب، يحكمنا بقوة من خارج أسوار أساسات وجودنا الحقيقية. ومن أجل أن نظهر هذا الأمر ونبيّنه، سوف نبدأ مرة أخرى من دائرة كلمة «الوجود». هنا، مع ذلك، ينبغي أو تجدر الإشارة، تماشياً مع السؤال الميتافيزيقي الأساسي الذي طرحناه في البداية، أن نأخذ هذه الكلمة بمعناها الواسع الفضفاض؛ بعبارة أخرى، أن نعثر على حدها فقط في اللاشيء أو العدم.

فكل شيء هو ليس ببساطة لا شيئاً في معناه، وهو في الحقيقة، موجود كباقي الموجودات الأخرى، وبالنسبة إلينا فإنه حتى اللاشيء أوالعدم «يعود» بمجمله إلى حقل الوجود.

في المناقشة الحالية اتخذنا بالفعل خطوة حاسمة. ففي هذه المحاضرة [أوهذا الكتاب دعنا نَقُلْ]: كل شيء يعتمد حقاً على مثل هكذا نوع من الخطوات. إن الأسئلة المتفرّقة والمتباعدة التي تطرح علينا في هذا الكتاب من هنا وهناك بيّنت لي مراراً وتكراراً أن معظم الناس تصغي بالعادة إلى الاتجاه الخاطئ [في ما يتعلق بقضية سؤال الوجود] وأصبحت، من ثم نتيجة لذلك، مرتبكة وواقعة في شرك التفاصيل الكثيرة والمملة. إن الأمر الواضح جداً والذي يؤخذ بعين الاعتبار دائماً، في ما يتعلق بالمحاضرات التي تلقى في مجالات العلوم الخاصة كافة، هو مسألة «السياق». ولكن بالنسبة إلى العلوم المختلفة فإن «السياق» يتعين مضمونه بشكل مباشر بواسطة سلطة الموضوع، الذي هو دائماً حاضر وموجود بطريقة ما بالنسبة إلى العلوم بأنواعها. أمّا بالنسبة إلى الفلسفة، من جهة أخرى، فإن الموضوع ليس حاضراً إطلاقاً؛ علاوة على ذلك، إن الفلسفة لا تمتلك موضوعاً تبدأ منه. بعبارة أخرى، إنها فقط «عملية» ينبغي لها في كل الأزمان أن تنجز وظيفة الوجود ـ في حالة تجلّيه وتبدّيه وتمظهره الملائم – ثانية ومرة أخرى ومن جديد. فقط من خلال هذه «العملية» ووسطها يمكن للحقيقة الفلسفية أن تكشف عن نفسها وتتبدى للعيان. لهذا السبب تحديداً، يصبح من الضرورة على القارئ هنا أن يتخذ خطوات مختلفة جادة في تتبع سير هذه «العملية» مع هذا الكتاب وبعد الانتهاء من قراءته أيضاً، من أجل فهم سؤال الوجود.

ما هي الخطوة التي ينبغي علينا أن نتخذها تحديداً؟ ما هي الخطوة التي ينبغي علينا أن نأخذها مراراً وتكراراً؟

أولاً، لقد اعتبرنا، بالفعل، الفرضية اللاحقة كحقيقة: إن كلمة «الوجود» لها معنى غامض ومبهم وملتبس؛ وهي تقريباً، على ما أعتقد، كلمة فارغة. فالمناقشة الأكثر دقة حول تلك الحقيقية يمكن أن تبوح بالتالي: هذا الغموض أو الالتباس، الذي يلف كلمة الوجود، يمكن أن يعثر على توضيحه: (1) في الصفة الضبابية وغير الواضحة التي تمتلكها صيغة المصدر لكلمة الوجود، (2) وكذلك في صيغة الخليط الذي تدخل فيه ويتضمن كل جذور المعاني الثلاثة الأصلية المتعلّقة بتلك الكلمة.

وبالتالي، فإننا نحدد الحقيقة التي من شأنها أن توضح، كنقطة انطلاق راسخة غير مهتزّة، كل تراث التساؤل الميتافيزيقي عن «الوجود». إنها تبدأ رحلتها من حقل «الموجود» وهي تتوجه نحوه بقوة. بعبارة أخرى، إنها لا تبدأ من حقل «الوجود»، ولا تدخل أيضاً في مناقشة الطبيعة المشكوك فيها وغير القابلة للتساؤل لعمليّة تجلّيه وظهوره للعيان. وبما أن معنى «الوجود» ومفهموه يمتلكان

كلاهما عمومية وكلية عالية، فإن الميتافيزيقا «كعلم الطبيعة» لا يمكن لها أن تذهب بعيداً أو أعلى في مسعاها كي تحددهما وتعرفهما عن كثب. فليس لها، إذن، إلا طريقة واحدة باقية تسلكها، وهي الحركة من حقل الكلي إلى حقل الموجود الفردي الشخصي. وبهذه الطريقة، تعمل الميتافيزيقا، بشكل صائب، على مَلْءِ فراغ مفهوم الوجود، أعني تملؤه مع الموجودات الفردية. ولكن اتباع النصيحة التي تقول: «بعيداً عن مفهوم الوجود، ينبغي الذهاب إلى الموجودات الفردية الشخصية»، يبيّن لنا أن الميتافيزيقا بهذه الفعلة تسخر وتهزأ من نفسها من دون أن تعلم أو تعي ذلك لأن الكلام عن «الموجود الفردي الشخصي» يمكن له فقط أن يكشف لنا عن ذاته ويتجلّى للعيان على هذا النحو من حيث إننا مسبقاً نفهم «الوجود» في ماهيته.

لقد تم إلقاء بعض الضوء على هذا الماهية. ولكن لم يتم حتى الآن وضعها ورسم حدودها وأسوارها في منطقة الاستجواب.

الآن، دعنا نتذكّرِ السؤال الذي طرحناه منذ البداية: هل «الوجود» هو مجرد كلمة فارغة؟ أم هل أن الوجود والتساؤل عن سؤال الوجود كلاهما النقطة الأساسية وصلب الموضوع بالنسبة إلى كل التاريخ الروحي للغرب؟

هل الوجود يمثل مجرد آخر مسحة غائمة من الواقع المتبخّر والمتلاشي؛ هل هو فقط بالنسبة إلينا موقف يمكن أن ندعه يتبخّر ويتلاشى في لامبالاة كاملة؟

وهكذا من ثم، في طرح مثل هذا الاستفسار، نأخذ خطوة حاسمة وفاصلة إلى الأمام، بمعنى، أن ننطلق من الحقيقة المحايدة، من اللاّمعنى المفترض لكلمة «الوجود» إلى ظاهرة الإشكالية الأسمى، وهي: أن «الوجود» يكشف بالضرورة عن نفسه ويتجلّى للعيان من خلال فهمنا له.

إن الواقعة التي تبدو صريحة وراسخة والتي تم الوثوق بها والاعتماد عليها بواسطة مبحث الميتافيزيقا عن الوجود، هي في الحقيقة واقعة مهتزّة. وحتى الآن، في محاولة بحثنا واستقصائنا عن الوجود، نسعى جادين، في المقام الأول، للقبض على الكلمة والإمساك بها طبقاً لصورتها ومعناها. الآن فحسب، أصبح واضحاً أن سؤال الوجود ليس مسألة نحوية أو مسألة إيتمولوجية. وإذا كنا بالرغم من ذلك نعمل مرة أخرى على أن نأخذ اللغة كنقطة انطلاق لبحثنا، فإن مكانة خاصة ينبغي، هنا وبشكلٍ عام، أن تُعْطَى لنوعية وطبيعة العلاقة بين الوجود واللغة.

فاللغة على نحو عادي، أي الكلمة بصيغة أدق، تعتبر بمثابة صيغة للتعبير عن التجربة، فهي تنبع وتستقيظ في أعقاب التجربة وحدوثها. فمن حيث إن الأشياء والحوادث تتم مواجهتها في تلك

التجارب، فإن اللغة، هي في الواقع، تعبير، ونسخ أو تقليد كما كانت للموجود المجرب هناك. فكلمة «الساعة»، على سبيل المثال: تسمح في معناها بثلاثة اختلافات وتميزات معروفة؛ ويمكن اعتبارها وفهمها على النحو التالي: (1) في ما يتعلق بالصيغة المسموعة والمرئية لكلمة الساعة؛ (2) في ما يتعلق بمعنى ما نقدمه في العلاقة معها؛ (3) في ما يتعلق بالشيء الذي تعبر عنه: هذه الساعة، الساعة المفردة الخصوصية؛ تعبر، هنا، على أن النقطة الأولى «في ما يتعلق بالصيغة المسموعة والمرئية للكلمة» هي، في الحقيقة، إشارة أوعلامة إلى النقطة الثانية «في ما يتعلق بمعنى ما نقدمه في العلاقة معها»؛ وأن النقطة الثانية «في ما يتعلق بمعنى ما نقدمه في العلاقة معها» هي إشارة إلى النقطة الثالثة «في ما يتعلق بالشيء الذي تعبر عنه».

وبالتالي، ربما يفترض أن نقوم بالشيء ذاته مع كلمة «الوجود»، أي، نقوم بالتمييز بين صورة، وشكل، ومعنى الكلمة، والشيء. ونحن ندرك بيسر أنه طالما نسهب التفكير في صورة أو شكل الكلمة ومعناها فإننا لم نأت بعد أو ندخل إلى حقل «الشيء»، لم نأت إلى نقطة ـ إذا جاز التعبير ـ سؤالنا عن الوجود. فإذا كنا نتوقع أو نأمل، أن ندرك ونفهم بدقة ماهية الشيء وجوهره، وهنا نقصد ماهية الوجود وجوهره، فقط من خلال مناقشة تفاصيل وطبيعة الكلمة ومعناها، فإننا من الواضح سنرتكب أو نقترف بالضرورة خطأً فادحاً. ونحن على الأرجح بالكاد سوف نسقط في هكذا خطأ، لأنه، إذا حدث وسقطنا في مثل هذا الخطأ، سيكون حالنا بالضبط مثل أوشبيه بمحاولة الاستقصاء والتحقيق في ظاهرة الحركة في الأثير، في المادة، وتحديداً العملية الذرية بواسطة الدراسات النحوية فحسب لكلمة «الذرة» و«الأثير» بدلاً من إجراء التجارب الفيزيائية العملية.

وبالتالي، وبغض النظر عما إذا كانت كلمة «الوجود» تمتلك معنى محدداً أو غير محدد، أو تمتلك الاثنين معاً بالحال، فإننا ينبغي، وفي ما وراء حدود عامل المغزى والمعنى، أن نأتي إلى الشيء بذاته. ولكن هل «الوجود» هو الشيء نفسه كما هوالحال في الساعات، والبيوت، أم هو أي موجود يكون؟ ونحن قد التقينا أو واجهنا، بالفعل، الظرف المزعج المتعلق بمسألة أن الوجود هو ليس موجوداً أو ليس موجوداً مكوّناً للموجود. فوجود البناية هناك هو ليس شيئاً آخر من النوع نفسه كما هو وجود السقف والقبو. لاشيء إطلاقاً يتطابق، هنا، مع كلمة «الوجود» ومعناها.

ولكن، من هذا الأمر لا نستطيع أن نستنتج أن «الوجود» يتكون فقط من الكلمة ومعناها. إن معنى الكلمة لا يشكل، كمعنى، ماهية الوجود وجوهره. فإذا افترضنا أنه يؤدي تلك الوظيفة، فإن هذا يعني أن وجود الموجود، لبنايتنا على سبيل المثال، يتشكل في معنى الكلمة. وسيكون من السخف الواضح أن نفترض أي شيء من هذا القبيل. لا؛ في كلمة «الوجود»، وفي معناها، نحن

نمر بالكلمة والمعنى والغاية في الوجود ذاته، ما عدا أن الوجود هو ليس الشيْءَ، لأننا نقصد بالشيء هو ذلك الموجود بأي شكل من الأشكال [الحسية].

وسيتنتج من ذلك، في ما يتعلق بكلمة «الوجود» وتصريفاتها وكل الكلمات الأخرى التي تقع ضمن مجالها، أن الكلمة والمعنى كلاهما يعتمدان بشدة على ما المقصود وما المعنى في هذه الكلمة «الوجود» أكثر بكثير مما هوالحال في ما يتعلق بالكلمات الأخرى. ولكن العكس صحيح أيضاً. إن الوجود بذاته يعتمد على الكلمة بمعنى مختلف وجوهري تماماً عن أي موجود.

في كل واحدة من تصريفاتها فإن كلمة «الوجود» تحمل علاقة مختلفة بالأساس مع الوجود بذاته عن علاقة كل أسماء وأفعال اللغة نحو الموجود، ذلك الذي يتم التعبير عنه من خلالها.

ومن هذا ربما يمكن الاستنتاج بأن الاعتبارات الأخيرة في ما يتعلق بكلمة «الوجود» هي ذات أهمية أكبر بكثير من الملاحظات الأخرى حول الكلمات وحول استخداماتها اللغوية في العلاقة مع الأشياء من أي نوع على الإطلاق. ولكن بالرغم من ذلك فإننا نمتلك هنا علاقة خاصة وأساسية بين الكلمة، والمعنى والوجود، والتي فيها، إذا جاز التعبير، يكون الشيء مفقوداً، وينبغي علينا أن لا نفترض أنه سيكون من الممكن لنا أن ننخل ونعزل ماهية الوجود بذاته وجوهره عن وصف معنى الكلمة.

ويعد أن تم اعتبار الظاهرة الخاصة وهي أن سؤال الوجود يبقى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع سؤال الكلمة [أي اللغة]، يمكن أن نستأنف طريق تساؤلنا مرة أخرى. ينبغي أن نبين أن عملية فهمنا للوجود لها تحديدها وتعيينها في ذاتها، بمعنى أنها ترسم بواسطة الوجود بذاته. والآن، حينما نبدأ من المقال حول الوجود، لأننا بمعنى مؤكد نحن دائماً وبشكل أساسي نُجبر أويُفرض علينا أن نأخذ هذ الأمر على أنه نقطة بداية لنا، فإنه ينبغي أن نُحاوِل الأخذ بعين الاعتبار أن الوجود بحد ذاته هو الذي يتحدث عن المقال. فنحن نختار نوع المقال البسيط والمألوف والمهمل تقريبا حين يتم تلفظ الوجود في صيغة وصورة الكلمة والتي يكون استخدامها متكرراً ومألوفاً جدا إلى درجة أننا من النادر ملاحظته.

نحن نقول، على سبيل المثال: «الله موجود أو يكون أو هو موجود». و«الأرض موجودة أو تكون هي موجودة». و«المحاضرة تكون أو توجد في قاعة المحاضرات». و«الرجل هو من مدينة سوابيا أو هو أصلاً من مدينة سوابيا». و«القدح يكون أو يوجد من الفضة أو هو من الفضة». و«الفلاح يوجد أو يكون في الحقل أو هو موجود في الحقل». ونقول «هذا هو كتابي أو هو كتابي». و«اللون

الأحمر هو جانب البوابة أوهو يوجد على البوابة». و«هنالك توجد مجاعة في روسيا أومجاعة توجد أوتكون في روسيا». و«العدو في حالة تراجع أوهو في حالة تراجع وتقهقر». و«حشرة أوقملة النبات توجد وتكون في حقل الكرم أو هي في حقل الكرم». ونقول «الكلب يوجد في الحديقة أو هي في الحديقة». ونقول «فوق كل القمم توحد وتكون الراحة أو هي هناك». ونقول «هو الموت، أي أنه يكون أو يوجد في حالة خضوع واستسلام للموت».

في كل مثال من تلك الأمثلة أعلاه فإن كلمة «يكون، يوجد، هو وهي، والتي تعبر عن الوجود» تعني شيئاً مختلفاً تماماً الواحد عن الآخر. انطلاقاً من هذه الحقيقة يجوز لنا أن نقنع أنفسنا بسهولة خصوصاً، إذا أخذنا هذا القول أو التعبير «يكون، يوجد، هو وهي» كما يحدث أو يجري بالفعل، بأنه يتحدث في كل حالة من الحالات أعلاه انطلاقاً من وضع محدد، وغرض محدد، وطابع محدد، وأنه ليس مجرد جملة أومثال قديم بال في النحو.

على سبيل المثال: إن قول: إن «الله موجود أو يكون أوهو موجود»، تعني، أنه فعلاً حاضر. وإن قول: «الأرض موجودة أو تكون أو هي موجودة»، تعني، أننا نجرب وجودها ونعتقد أنها توجد هناك بشكل دائم؛ وقول إن «المحاضرة تكون أوتوجد في قاعة المحاضرات»، أي، أنها تعقد أوتحدث أوتجري وقائعها هناك في قاعة المحاضرات. وقول إن (الرجل هومن مدينة سوابيا أوهوأصلاً من مدينة سوابيا»، أعني، أنه قادم من هناك. وقول إن «القدح يكون أويوجد من الفضة أوهومن الفضة»، أعني، أنه مصنوع من الفضة. وقول إن «الفلاح يوجد أويكون في الحقول أوهوموجود في الحقل»، أعني، أنه قد ذهب إلى الحقل وأنه باق هناك. وقول «هذا هوكتابي»، أعني، هذا الكتاب يعود لي. وقول إن «اللون الأحمر هوجانب البوابة أوهويوجد على البوابة»، أعني أنه يوجد ويكون للبوابة. وقول إن «الكلب يوجد في الحديقة أوهي في الحديقة»، أعني، أنه يجري في الحديقة. والقول الشعري «فوق كل القمم توجد وتكون الراحة أوهي هناك»، أي، فوق كل تلك القمم يوجد ويكون السكون والسلام. أخيراً، هل أن كلمة «يكون، يوجد» تلك التي وردت في هذه المقطع الشعري الأخير تعني أن السكون والسلام يقعان هناك، حاضر، يحدث، يبقى؟ من الواضح أنه لا واحداً من تلك المعاني الذي ذكرناها سوف يتناسب مع المعنى المقصود في المقطوعة الشعرية. ولكنه يعني فحسب المعنى البسيط الذي يتبادر إلى الأذهان حينما يتم ذكر كلمات «هو، يكون، يوجد». أم هل أن هذا المقطع الشعري يعني: فوق كل القمم يسود السلام، كما يسود الهدوء في صف الدراسة؟ لا، إن هذا المعنى هوالآخر لا يتناسب مع المعنى المراد أيضاً. أوربما يعني فوق كل تلك القمم تكمن الراحة والسكون أو تسود؟ هذا المعنى ربما يكون أفضل، ولكنه أيضاً يفتقد إلى العلامة

الدالة. إن كلمة «تكون أو توجد في المقطع الشعري» فوق كل القمم تكون «الراحة» لا تمكن إعادة صياغتها ولكنها فقط كلمة ترسل بين البعض من الخطوط التي كتبها الشاعر غوتيه بقلم الرصاص على إطار شباك الكوخ الضخم قرب مدينة أيلمانو (هنا بالإشارة إلى رسالة غوتيه إلى زيلتر في الرابع من كانون الأول/ ديسمبر عام 1831). والغريب كيف لنا أن نتردد في محاولة إعادة صياغتها حيث في النهاية نتركها تماماً كما هي، ليس لأن عملية فهمها معقّدة وصعبة جداً ولكن لأن هذا الخط الذي كتبه غوتيه، والذي وردت فيه كلمة «تكون أوتوجد»، يتحدث بلغة بسيطة وواضحة جدا، حتى بلغة أكثر بساطة وفرادة من حالات كثيرة يورد فيها تعبير «يكون» أو«يوجد» أقصد تلك التعبيرات التي تُركت غير ملاحظة في أطراف أحاديثنا اليومية.

بغض النظر عن الطريقة التي نترجم بها هذه الأمثلة التي ذكرناها أعلاه، فإنها كلها، وبدون استثناء، تظهر أمراً واحداً بوضوح: إنه من خلال مجال ووسط كلمة «يكون» أو«يوجد» يكشف ويفض ويتبدى «الوجود» بذاته لنا في أشكال وطرق متنوعة. مرة أخرى، إن التأكيد الذي يقول: إن الوجود عبارة عن كلمة فارغة وخالية، والذي يبدو للوهلة الأولى معقولاً، والذي يظهر نفسه على أنه مقنع أكثر من أي وقت مضى، هو بالأحرى غير صحيح.

ولكن، ربما يمكن هنا القول وينبغي التسليم بأن كلمة «يكون أو يوجد»، يراد بها أو تعبر عن العديد من الطرق المختلفة. إن هذا التنوّع لا ينبثق من كلمة «يكون أو يوجد» بذاتها، ولكن على الأصح من المضمون المتنوع للتعبيرات، بمعنى أن كل واحد منها يطبق على موجود مختلف عن الآخر، على سبيل المثال: الله، الأرض، الفلاح، الكتاب، المجاعة، السلام على القمم. هذا فقط لأن كلمة «يكون أو يوجد» تبقى جوهرياً غير محددة ومعينة وخالية من المعنى ويمكن لها أن توجد جاهزة ومستعدة إلى مثل تلك الاستخدامات المتنوعة، يمكن لها أن تحقق وتنفذ وتعين ذاتها بحسب ما تقتضيه الظروف وتتطلبه. إن هذا التنوع للمعاني المحددة والمعرفة، الذي يتم اقتباسه أعلاه يبرهن على العكس من كل ما تم عرضه. إنه يقدم أوضح برهان ودليل وهو: أنه من أجل أن يكون أمراً ممكن التحديد والتعريف فإن «الوجود» ينبغي أن يكون غير محدد وغير معرف أومتعذّراً تحديده أومتعذّراً الجزم فيه.

ما الذي ينبغي أن نقوله للرد على مثل هذا الإشكال؟ هنا نقترب، تحديداً، من منطقة أومجال السؤال الحاسم والفاصل والمفحم: هل أن كلمة «يكون أويوجد» أصبحت متعددة ومتنوعة على أساس قوة المضمون الذي تُحدثه من خلال وسط الجمل المتنوعة ومجالها، أعني، بمقتضى الحقول والمجالات المتعلقة بالأمر الذي تتحدث وتتكلم عنه أيْ أنها تعني، أن «الوجود» يغطي

ويختبئ على الأصح في ذاته التعددية والكثرة، والتي ميزة تركيزها العالي (Faltung lit الانطواء والثني في مقابل الفض والانكشاف)، تمكننا من صناعة موجودات متعددة تكون في متناولنا كأدوات ويمكن الوصول إلى كل واحد منها كما هو في الواقع؟ في الوقت الحاضر، سوف أرمي بهذا السؤال بعيداً. فنحن مازلنا غير مجهزين بالعدة المفهومية المناسبة من أجل أن نقوم بخطوة تطوير هذا السؤال ومناقشته ونقله إلى مستوى أبعد وإضافي. مع ذلك، الأمر الذي لا يمكن أن نرمي ونقذف به بعيداً أو نتجاهله ـ وهذه هي النقطة الوحيدة التي نحاول أن نؤكدها في الوقت الحاضر ـ هوأن كلمة «يكون أو يوجد» في مقالنا عن الوجود تظهر وتبيّن التنوع الغني للمعاني المتعددة الذي تحتويه. ففي كل واحد من تلك المعاني نحن نذكر كلمة «يكون أويوجد» بدون ـ إما قبل أو بعد ذلك ـ أن نطبق تأويلاً خاصاً، في الواقع، لكلمة «يكون أويوجد» بعيداً عن التفكير في الوجود. إن كلمة «يكون أو يوجد» يُقْصَد بها الآن شيءٌ ما وبعد برهة شيءٌ ما آخر، إنّها ببساطة تتدفق كلما تحدثنا وتكلمنا. ولكن التنوع والتعدد في معانيها ليس تنوعاً أو تعدداً تعسفياً واعتباطياً. دعنا الآن على الأقل نُقْنِعْ أنفسنا بهذا.

نحن نتجوّل الآن بين حقول كل المعاني المتنوعة التي قمنا بتأويلها عن طريق إعادة الصيغ. كلمة «الوجود»، التي تُلفظ ويتم التعبير عنها من خلال كلمة «يكون ويوجد»، تعني المعاني اللاحقة: «موجود حقاً»، «يوجد هنالك بشكل دائم»، «يحدث أو يقع أو يجري»، «يأتي أو ينحدر من»، «يخص أو يعود إلى»، «مصنوع من»، «يبقى، يخضع أو يستسلم إلى»، «يقف إلى أجل»، «يدخل عليها»، «يظهر للعيان». إن الأمر سيبقى صعباً ربما إن لم يكن مستحيلاً – لأنه وبالخلاف مع ماهية الوجود وجوهره – أن نختار معنى مشتركاً كمفهوم عام وشامل تحت ظلّه وسقفه تنطوي وتنضم كل أنواع وأنماط كلمة «يكون ويوجد» أعلاه ويتم تصنيفها وترتيبها كأنواع. ولكن سمة واحدة محددة، مع ذلك، تبقى حاضرة تعبر عن نفسها من خلال كل تلك المعاني. إنها توجه وتقود تأملاتنا في «الوجود» إلى أفق محدد وواضح، فيه ومن خلاله يتشكل الفهم ويصنع ماهيته. [بعبارة أخرى] إن تحديد معنى «الوجود» يبقى حاضراً ضمن ومن خلال حقل الحقيقة الفعلية الواقعية وأفق الحضور، من خلال الدوام والبقاء، من خلال الثبات والاستمرار والحدوث.

كل هذا يشير إلى الاتجاه الذي نصطدم به حينما نحاول أو نصف التجربة والتأويل الإغريقي للوجود. فإذا احتفظنا في واستبقينا التأويل المألوف للوجود، فإن كلمة «الوجود» حينئذ تأخذ معناها من وحدة وتحديد الأفق الذي يقود ويوجه الفهم لدينا. بإيجاز: نحن نفهم النعت اللفظي لكلمة الوجود «sein» من خلال صيغة المصدر ووسطه، والذي بدوره يرتبط بكلمة «يكون أو يوجد»

وتنوعها وتعدديتها التي نحاول وصفها. إن صيغة الفعل الخصوصية والمحددة «يكون أو يوجد»، الشخص الثالث المفرد لصيغة الحاضر، لها هنا مكانة بارزة. فنحن نفهم «الوجود» ليس من خلال العلاقة من صيغ «thou art» «أنت»، «أنا»، أو«سيكونون»، على الرغم من أن كل تلك الصيغ تمثل، بقدر ما «يكون أو يوجد»، وهي في الواقع تصريفات لفظية إلى صيغة «أن تكون». علاوة على ذلك، صيغة «أن تكون» <sein> تمثل بالنسبة إلينا صيغة المصدر إلى «يكون ويوجد». وإلزاماً لنا، كما لو أنه لا شيءَ آخر تقريباً يمكن أن نقوم به، أن نقوم بتوضيح المصدر «أن تكون» لأنفسنا من خلال صيغة «يكون ويوجد».

وفقاً لذلك، فإن «الوجود» الذي يمتلك المعنى المحدَّد والمُعبَّر عنه أعلاه، والذي يشير تحديداً إلى نظرة الإغريق إلى ماهية الوجود وجوهره، هو إذن، ليس فقط شيئاً سقط علينا عرضاً أوبالصدفة من مكان ما ولكنه يهيمن على وجودنا-التاريخي ـ هناك ـ [في ـ العالم] منذ القدم. وبضربة واحدة، فإن بحثنا عن تعريف وتحديد معنى كلمة «الوجود» يصبح بوضوح على تلك الشاكلة، أعني، التفكير والتأمل في مصادر تاريخنا الخفي والمختبئ. إن سؤال: «كيف يقف الموجود مع الوجود» ينبغي أن يبقى بذاته يتحرك ضمن سياق تاريخ الوجود إذا كان، بدوره، يفض ويكشف ويحافظ على أهميته التاريخية من خلال وسطه. وفي ملاحقته، نحن، بدورنا، ينبغي علينا أن نقبض وبقوة على مقال الوجود.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مصطلحات هايدغرية

إعداد: محمد سبيلا

مصطلحات هايدغرية

إعداد: محمد سبيلا[*]

أخذ المصطلح في نظام هايدغر الفلسفي متّسعاً من الجدل والتأويل، لم يجد من يناظره في تاريخ الفلسفة الحديثة، فعلى الرغم من انتساب الكثير مما قدّمه في أعماله الكثيرة، وخصوصاً عمله الأشهر "الكينونة والزمان" إلى عالم المفاهيم الغربية وفلاسفتها السابقين عليه، فقد تعامل هايدغر مع المصطلح كمنحوتة تنطوي على سرّها الخاص، ماذا إذاً عن المصطلح الهايدغري؟

في ما يلي تظهير لأبرز المصطلحات التي احتوتها منظومة هايدغر الفلسفية، وقد تولى إعدادها وتقديم شروحها المفكّر والأكاديمي المغربي البروفسور محمد سبيلا.

المحرر

العدمية Nihilisme:

هناك مدخلان لدراسة مفهوم العدمية في فكر هايدغر:

الأول يتمثل في تأويله للعدمية عند نيتشه في كتابه حول نيتشه وبخاصة الجزء الثاني حيث يوضح أن نيتشه يقصد بالعدمية سيرورة انحطاط أو الحط من القيم التقليدية (المسيحية) السائدة في التاريخ الغربي. فالعدمية حسب نيتشه ليست فقط هي المرحلة الأخيرة لانحطاط القيم بل تشمل أيضا العملية الأولى لإقامة القيم مع أفلاطون انتهاء بمسخها وانحطاطها لكنه يرى أن نيتشه

*ـ مفكّر وأكاديمي ـ المملكة المغربية.

لم يستطع تخطي النزعة العدمية بل حملها إلى ذروتها ونقطة اكتمالها لأنه لم يفهم ولم يدرك ماهية الميتافيزيقا التي تنتمي إليها النزعة العدمية وتشتغل ضمنها. فالمفاهيم النيتشوية الأساسية وخاصة إرادة القوة والعود الأبدي مدموغة بالميتافيزيقا من حيث تعريفها من خلال الثنائيات الميتافيزيقية ثنائية الوجود والماهية كما أن مقولة الإنسان الأعلى مرتبطة بذاتية الإنسان كحيوان عاقل وفق تصور أرسطو فقط مع إعادة ترتيب الحدود الميتافيزيقية.

المدخل الثاني يتمثل فهمه الخاص لمدلول العدمية حيث يرى أن العدمية هي نتيجة لمسار نسيان الكينونة واكتمال لهذا المسار الذي ابتدأ مع سقراط وأفلاطون واستكمل تدريجيا مع المسيحية والميتافيزيقا الغربية عامة وبلغ أوجه في العصور الحديثة.

نسيان الكينونة يعني أن الكينونة تتقنع وتتخفى وتتحجب، وتنسحب بقصد الاحتماء فالنسيان احتجاب واحتماء وهو تحجب الكينونة -الحاضر لصالح الكائن- الحاضر بمعنى أن نسيان الكينونة لا يعود فقط إلى إهمال من طرف الفكر بل هو من صلب الكينونة نفسها.

للتغلب على العدمية يقترح هايدغر رفض كل المقولات الميتافيزيقية والتوجه نحو مساءلة الكينونة، أي ليس التفكير في كينونة الكائن أو في مجموع الكائنات أو في الكائن الأسمى، بل في "حقيقة أو معنى الكينونة" من حيث اختلافها عن الكائن هذا الاختلاف الذي يدعوه الفيلسوف أحيانا "الثنية" (le pli). وبذلك نزع عن الميتافيزيقا سر قوتها العدمية أي ألا تكون تاريخ «نسيان الكينونة».

مسألة الله

يقول هايدغر بأن كل عمله الفلسفي إنما هو محاولة للحوار والجدال وربما من تصفية الحساب (Explication) مع المسيحية. فالمسألة الدينية عامة ومسألة الله واللاهوت هي قضايا حاضرة بقوة، إما صراحة أو ضمنا، في كل عمله الفلسفي، حتى وإن لم تكن هي موضوعه الرئيسي.

يميز بعض الباحثين بين ثلاث مراحل في تفكير هايدغر في مسألة الله:

المرحلة الأولى هي مرحلة كتاب «الكينونة والزمن» حيث يبدو أن مسألة الله مطروحة بشكل ضمني لكنها لم تكن محط تحليل أو تطوير خاص.

في **المرحلة الثانية** كما تمثلها الكتابات اللاحقة للكتاب الرئيسي يبدو أن هايدغر يتجه إلى التمييز بين مسألة الله ومسألة الكينونة وإلى الفصل بينهما فهو يرفض الصهر الذي قام به التقليد

الفلسفي بين الكينونة والثيولوجيا (الأونتوثيولوجيا) أي الخلط بين الكينونة والكائن الأسمى.

أما في المرحلة الثالثة والتي تمثلها كتابات الفترة المتأخرة ويطبعها بصفة عامة نوع من المنظور ما بعد الميتافيزيقي وخاصة في كتابات المرحلة الأخيرة.

- موجودية الشيء قبل استعماله Vorhandeheit:

أ- أمام اليد:

يعني هذا المصطلح موجودية الشيء قبل أن يصبح أداة مستعملة أو قابلة للاستعمال. فالقلم موجود هناك، قائم هناك باستمرار، أمامي، أمام يدي بغض النظر عن استعمالي له وعن حاجتي إليه؛ هذا المستوى يحيل على العالم من حيث هو مجموع الأشياء الموجودة والمعروضة والتي يحيل بعضها على بعض، قبل أو خارج استعمالها أو استعماليتها.

ب- طوع اليد Zuhandeheit

ج - من أجل (zu) اليد (hand):

تعني الجاهزية أو الجهوزية لاستعمال الأشياء من حيث قابليتها أو جهوزيتها للاستعمال اليدوي.

فالأمر هنا يتعدى مجرد وجود الأشياء أمام اليد (Vorhandeheit)، بل وجودها من حيث هي منذورة للاستخدام ومن حيث هي مسخرة للاستعمال اليدوي.

وتلك هي العلاقة الأولية للكائن الإنساني مع العالم وأشيائه وأدواته والتي هي أساسا علاقة عملية استعمالية، انتفاعية قبل أن تكون علاقة محايدة.

يحيل هذا المعنى إلى معنى للعالم من حيث هو لا فقط مجموع الأشياء المعروضة، بل هو مجموع الأشياء من حيث هي أدوات طوع اليد وجاهزة للاستعمال.

ـ النيتشوية:

نيتشه في نظر هايدغر، هو آخر فيلسوف ميتافيزيقي، وهو الذي دفع التراث الميتافيزيقي الغربي إلى مداه الأقصى نحو استكمال وتحقيق كل ممكناته.

إلا أن نيتشه في نظر هايدغر، رغم كل هذه المسافة الفكرية التي قطعها نحو التخلص من الميتافيزيقا ظل مع ذلك أسير حدودها ومشدودا إليها، وهو ما يجيز لنا الحديث مع هايدغر عن ميتافيزيقا نيتشه، وهي الميتافيزيقا التي بدأت ملامحها تتحدد بالتدريج بدءا من كتاب «الفجر» (1881) الذي حضرت فيه فكرة العود الأبدي وهي الفكرة التي سيعلنها زرادشت حيث سيبشر بالإنسان الأعلى وبأن ماهية الكينونة هي إرادة القوة التي ستعيد قلب كل القيم السائدة إلى الآن.

فعبر هذه العناصر الأربعة: العود الأبدي، إرادة القوة، الإنسان الأعلى، قلب المرجعيات القيمية، إضافة إلى العدمية، تتأسس ميتافيزيقا نيتشه وتشكل نوعا من المنظومة المتكاملة، على الرغم من الشكل الشذري المعبر عنها. فإرادة القوة تعبر عن ماهية الكائن. والعود الأبدي لذات الشيء أو للمتماثل يعني كيفية أو نمط وجود الكائن.

أما قلب المرجعيات القيمية فسيعني أن القيم السائدة حتى الآن قد بطلت وأفلت، بل إن المرجعيات الأساسية التي تستقى منها هذه القيم وجودها هي ذاتها قد انهارت وأفلت.

الإنسان الأعلى هو ذلك الإنسان القادر على أن يضطلع بالكائن من حيث هو إرادة قوة وعودٌ أبديٌّ لذات الشيء.

أما العدمية فتخص تاريخ حقيقة الكينونة من حيث أنها -في ماهيتها- إرادة قوة وعود أبدي لذات الشيء.

إرادة القوة هي ماهية الكائن والعود الأبدي هو كيفية كينونته وقلب المرجعيات القيمية هو النظر إلى الكينونة كقيمة والعدمية تتعلق بتاريخ حقيقة الكينونة. الإنسان الأعلى هو ذلك الكائن الذي يقيم علاقة خاصة بين الكينونة والإنسان.

الكينونة والحضور (Etre-sein):

يرى هايدغر أن الكينونة تعني الحضور (presence-anwesen) وقد فهمت مقولة الحضور في تاريخ الميتافيزيقا فهماً خاصّاً نأى بها عن معناها الأصلي. فقد فهم الحضور على أنه دوام permanence وعلى أنه حاضر.

يلاحظ هايدغر وجود نوع من السر الخفي في هذا الأمر لأن الحضور لم يتم التفكير فيه تفكيراً خاصاً به من حيث هو أي من خلال الزمن، ومن خلال المدة والاستمرار بل فكر فيه كحاضر متمجد.

لكن الزمن رغم أنه يجري ويمر باستمرار، فهو مع ذلك يظل زمنا ولا يتخلى عن زمنيته أي عن كونه زمنا. فالدوام والاستمرار لا يعني الانمحاء أو الغياب أو الاختفاء بل البقاء والتقدم المستمر نحو الكينونة أي الحضور المستمر للكينونة (Anwesen) حضورا أصليا مع الزمن من حيث هو زمن ـ ديمومة.

الفكر والشعر:

هناك تماثل كبير لدى هايدغر بين الفكر والشعر لكن هنا التماثل لا يبلغ درجة التطابق فهما معا يقولان الشيء نفسه لكن بطريقتين مختلفتين. وذلك لأن ماهية الشعر تقوم حسبه في الفكر. فالشعر أساسا فكر. وهذا الفكر هو فكر شعري أو فكر استذكاري. والذاكرة أو الاستذكار يردان هنا لا بمعنى الملكة أو الوظيفة السيكولوجية المعروفة بل بمعنى «تجميع الفكر»، فالذاكرة، أصلا وماهية، هي ما يحمي ويحفظ ما يتعين التفكير فيه كأقوال قديمة تكتنفها الحكمة وحتى وإن لم يكن ذلك هو واقع الفكر لأن الفكر لا يفكر في ما يتعين التفكير فيه بل ينسى ويتناسى هذا الموضوع. لكن الشاعر يرعى الحكمة القديمة ويتعهدها فتنعكس في أبياته فالشاعر يتذكر ويستذكر في الوقت الذي ينسى فيه أو يتناسى فيه الآخرون وهذا هو معنى كون الشعر فكرا يتذكر ولا ينسى.

والشعر هنا يؤخذ في معنى واسع فالشعر هو كل فن أو هو الفن في صورته العامة. وبهذا المعنى فإن الشعر، أي الفن عامة، هو إخراج (فني) للحقيقة أو انفتاح.

ميزة الخطاب الشعري هو قرابته وقربه من الكينونة، ومن فكر الكينونة أي من فكر تخلص من الأحكام الميتافيزيقية المسبقة، فكر لا يفرض تصوراته المنطقية على الكائن.

العقل Ratio:

يرى هايدغر أن «العقل هو العدو الشرس للفكر» فالعقل وخاصة العقل الحديث لم يعد مجرد تأمل في الكينونة وللكينونة، كما كان الأمر لدى الإغريق بل أصبح هو قدرة الذات الإنسانية على تمثل واستحضار الموضوعات وحسابها. بل أصبح العقل في الفكر الحديث هو المحكمة العليا التي يخضع لها كل شيء ويحتكم إليها ويستمد صدقيته وحقيقته منها سواء تعلق الأمر بموضوعات المعرفة المختلفة أو بالقيم بل أصبح تجسيدا لقدرة الإرادة الإنسانية ورغبتها في إضفاء صفة الشرعية على كل ما تفعل.

العقل الحديث في نظر هايدغر، هو عقل، حسابي، تحكمي، موضوعي يعكس إرادة ورغبة في التوحيد الشكلي الكامل لكل الكائنات.

بل لقد أصبح الكائن عبارة عن عملية الاستخدام والتدجين (Machination Machenschaft) التي يقوم بها العقل وقد أشار هايدغر مرارا إلى الصلة والتناظر القائم بين Macht بمعنى القوة وMachen بمعنى العمل وMachenschaft بمعنى ترسيخ قدرة الذات. فالعقل يتطلب ويفرض ويريد أن يجعل من الكائن موضوعا لذات أو مطروحا أمام ذات تفرض عليه شروطها وإملاءاتها. ولعل خير مثال على ذلك هو تطبيق الرياضيات على الواقع حيث تقوم الرياضيات بتوحيد شكلي للواقع Uniformisation ييسر خضوعه للسلطة المطلقة للإرادة الإنسانية.

يرفض هايدغر التعريف التقليدي للإنسان بأنه كائن عاقل، فالسمة الأساسية للإنسان بالنسبة له ليست هي العقل بل هي علاقته بالكينونة.

الإنسان هو الكائن المتميز بقدرته على التفكير في كينونته وفي الكينونة عامة. سمته الأساسية هي كونه كائنا ـ في العالم ـ كائنا منفتحا على العالم.

يبدو أن هايدغر يختزل العقل في العقل الأداتي –العلّي- الحسابي أو في العقل التقني ويعتبر هذا النوع من العقل أو العقلانية هو الشكل الوحيد للعقل في حين أن مفهوم العقل والعقلانية أوسع بكثير من ذلك حيث نجد العقلانية الاستدلالية والعقلانية العملية أو الأخلاقية.

التيولوجيا الفلسفية philosophical theology:

تحدث بعض الدارسين عن تيولوجيا فلسفية لدى هايدغر فهو ينتقد البراهين الفلسفية على وجود الله من حيث إنّ هذه البراهين ـ بغض النظر عن اعتمادها على أدوات المنطق الصوري الصارم ـ لا تبرهن على شيء لأن هذا الإله الذي لا يدين لوجوده إلا إلى هذه البراهين ليس في النهاية إلا إلها كيانا ناقص الألوهية. ومن ثمة فإن البرهان على وجود الله يؤول في النهاية إلى نوع من التجديف. بل إن الله ربما سيكون أكثر إلاهية عندما نتطرق إليه بيقين وإيمان وعندما نعتبر وجوده أكيداً. وذاك هو الإله الحي أو الإله الإلهي الذي هو قريب من التصور المسيحي وذلك مقابل إله الفلاسفة الذي هو في حاجة إلى برهنة.

وهايدغر يقيم تعارضاً قوياً بين الإيمان والعقل بين لامشروطية الإيمان وإشكاليات الفكر أي بين ميدانين مختلفين كلياً وجذرياً، ومن ثمة هو يرفض مفهوم «الفلسفة المسيحية» التي هي أقرب ما تكون بالنسبة له إلى الدائرة المربعة. بل إن هذين الشكلين الهندسيين يمكن أن يجمع بينهما انتماؤهما معا إلى المكان في حين أن الهوة بين الإيمان المسيحي والتساؤل الفلسفي هي هوة

سحيقة لا يمكن اجتيازها.

ويتحدث بعض الباحثين كذلك عن تيولوجيا تاريخ الكينونة عند هايدغر، وهي تيولوجيا تجمع «بين الغياب الكامل للإله» ونزع الطابع الإلهي عنه Entgŏterung وهو النزع الذي لا يعود سببه للإنسان. وهو يدرج غياب الألوهية في إطار غياب المقدس كما يدرج هذا الأخير في سياق غياب الكينونة. وفي سياق هذا اللاهوت الفلسفي يتبين أن المقدس ـ الذي هو الإطار أو الفضاء الوحيد والأساسي لظهور الألوهية ـ لا يظهر إلا مع ظهور وانبثاق الكينونة. إلا أن الله والكينونة ليسا متطابقين إذ لا يمكن التفكير في ماهية الله بواسطة أو من خلال الكينونة.

ومع ذلك فإن هناك ترابطا بين الألوهية والمقدس والكينونة بمعنى أن المقدس شرط أساسي للوجود الإنساني.

فمقارنة الألوهية تتوقف على مصير الكينونة كما أن ماهية المقدس لا تتيسر إلا من خلال حقيقة الكينونة. وهكذا فإن التيولوجيا الفلسفية الهايدغرية تؤول في النهاية إلى فكر تاريخ الكينونة.

ـ الدازاين Dasein:

- **الموجود الإنساني ـ الكائن الإنساني ـ الوجود هناك:** الدازاين مصطلح أساسي لدى هايدغر. معناه الأصلي في اللغة الألمانية dasein الوجود-هناك لكن الفيلسوف يحول معناه ليصبح دالا على الوجود الإنساني من حيث هو وجود معروض ومنفتح.

يختلف الدازاين عن مفهوم الذات (sujet) من حيث إنّ هذا الأخير ذو حضور موضوعي في حين أن الدازاين هو كينونة تتشكل من زمنيتها الخاصة، بما أنها كينونة منفتحة وقادرة على فهم أو إعطاء معنى لكينونتها في أفق زمني.

والدازاين أو الإنسان أو الكائن الإنساني هو الكائن الذي يمتلك القدرة على فهم الكينونة، ومن ثمة فإن مساءلته هي الطريق إلى فهم الكينونة ذاتها.

ـ التهيؤ الوجداني Stimmung

الأنماط الأساسية لوجود الكائن الإنساني (الدازاين) هي:

ـ الوجدان أو التهيؤ الوجداني

ـ الفهم أو استيعاب السياق

ـ الكلام أو القدرة على الكلام والتعبير

ـ الوجدان والتهيؤ الوجداني Stimmung وهو انفتاح الكائن أو الموجود الإنساني على العالم وانقذافه فيه. والتهيؤ الوجداني مرتبط بالقلق الذي هو حالة وجدانية ملازمة ولصيقة بالكائن الإنساني (والذي يختلف عن مجرد الخوف) وهذه الحالة هي التي تضعنا في العالم وأمام العالم، وهي غير الاندهاش وغير الخوف.

ـ العصور الحديثة Neuzeit:

العصور الحديثة في تاريخ الفلسفة هي الفترة الممتدة من ديكارت إلى نيتشه، ومن المنظور الهايدغري تشكيلة فكرية تاريخية تتميز بتصور خاص للكائن، وبتصور محدد للحقيقة.

يورد هايدغر العديد من السمات، من بين السمات الأساسية للعصور أو للأزمنة الحديثة:

1 – تشكل العلم

2– ظهور التقنية الممكننة من حيث إنّها هي التي تحدد العلم وتوجهه (العلم التقني technoscience).

3– تبلور التأويل الثقافي المستقل عن الدين لكل الأنشطة الإنسانية من حيث إنّها ناتجة عن هذه الفعالية ذاتها.

4– دخول الفن في أفق علم الجمال أي النظر إلى المنتوج الفني كموضوع للتجربة الإنسانية وللحياة الإنسانية.

5– تبلور الحقيقة كيقين للذات والفكر كمحدد لما هو حقيقي.

6– تنصيب الذات الإنسانية كحقيقة أولية تحدد الموضوع الذي أصبح مشروعا رياضيا.

7– الانفصال عن سلطة الكنيسة وحلول الوعي والعقل كأساس وتحول الغبطة الأبدية للغيب إلى سعادة دنيوية للجميع.

يتحدث هايدغر في درس له عن شلنج عما يسميه «ارتعاشات النهضة» حيث بدأت تعبر عن نفسها حركة استقلال الإنسان وتحرر قواه الخلاقة عبر المعرفة والفعل حيث بدأ تطور التجارة والاقتصاد، وظهور التقنية، وتحرر الفن عن طريق تمجيد العبقرية الفردية وأولوية الذوق، وابتكار الدولة الحديثة...

والوقت نفسه حدث تحول تدريجي في التجربة المسيحية الوسطوية حول يقينيّة الخلاص نحو إقامة يقين مؤسس ذاتيا، بموازاة مع تلازم المشروع الرياضي مع التحرر من سلطة الكنيسة..

يمكن أيضا أن نتصور مع هايدغر أن العصور الحديثة هي فترة ظهور تصورات شاملة للعالم (weltanschauungen) من حيث إنّها تصور الذات الإنسانية كذات مدرِكة والموضوع أو العالم كصورة مدرَكة أي كصورة قابلة لأن تُتَمَثَّلَ وتُستحضَر وتُموضَع ليكون مجموع الكائنات حاضرا أمام الذات الإنسانية. والأمر هنا لا يقف عند حد تكوين فكرة أو صورة عن العالم بل يذهب إلى حد اعتبار العالم مدركا من حيث إنّه هو ما يمكن أن نكوِّن عنه فكرة ومن حيث إنّ كينونة الكائن تؤول في النهاية إلى كونه قابلا للتمثل والاستحضار. وهذا التحول من الإدراك إلى التحكم هو ما عبرت عنه فلسفة نيتشه حيث أصبح معنى الكينونة هو القيمة التي تضعها وتفرضها إرادة القوة والقدرة.

الأساس الفكري أو الفلسفي لهذه التحولات الجذرية هو بلوغ الميتافيزيقا نضجها واكتمالها في فلسفة الوعي أو التمثل (أو الاستحضار) Ego Cogeto أي تأويلها من طرف نيتشه كإرادة قوة وقدرة للذات الإنسانية (Egovolo) التي تقد الواقع على مقاسها وتراكم القدرة والقوة.

في مستوى أول نجد أن فكر هايدغر هو محاولة للتفكير الشمولي في الماهية الفلسفية أو الميتافيزيقية للعصور الحديثة، ومن ثمة قوته الوصفية والتشخيصية لهذه العصور، لكن في مستوى ثان نجد أن فكر هايدغر هو محاولة ضخمة وقوية لتفكيك وتقويض الأسس والمرتكزات الفكرية للحداثة الغربية، ورسم لمعالم فكر ما بعد الحداثة الذي كان نيتشه بنقده لأسس الحداثة (العقل ـ التقدم ـ الديمقراطية ـ الدولة ـ العلم...) قد مهد له.

تتناثر في كتابات هايدغر تسميات أخرى للعصر الحديث تتراوح بين الوصف والنقد فهو عنده العصر التقني أو عصر هيمنة التقنية، والعصر الذري، «والعصر الصناعي» وعصر سيطرة الموضوعية، وعصر السيبرنتيقا، وعصر ديكتاتورية العمومية والغُفلية، وعصر غياب المعنى، وعصر بلا مسافة، وعصر تنميط الإنسان وتسطيحه وتوحيده، عصر أفول الآلهة وتنكرها، وعصر نهب الأرض وإعتام العالم، وعصر الانجثات deracinement والانقلاع، عصر الكليانية، عصر الترويح وتزجية الوقت عصر التعطش للأخبار وتسقط الوقائع والتهافت على الأحداث، وعصر التيه وعصر الحساب، وعصر المحنة والبلاء...

يعتبر هايدغر أن العصور الحديثة هي حقبة خسوف أو كسوف الكينونة حيث هوت إلى القاع، وهجرتنا واستترت عنا.

ـ الأليتيا Alètheia:

تعني انكشاف، انفتاح حقيقة، واقع، **عدم النسيان**. وهي كلمة إغريقية تدل على كل من الحقيقة والواقع معا حقيقة-واقع. يستعمل اللفظ حاليا استعمالات متعددة في الدين والفلسفة والأدب. ولقد استعمل هايدغر هذا المصطلح سنة 1930 للتعبير عن محاولة فهم الحقيقة بمعنى رفع الحجب، والكشف والانكشاف، والحقيقة

ـ الكينونة والوجود Being and Existence:

الكينونة أعم وأشمل من الوجود وذلك لأن الوجود يمكن أن يوجد أو هو موجود في حين أن الكينونة ـ في حد ذاتها ـ لا يمكن أن توجد أو أن تكون موجودة. بل إن الكينونة هي الوجود ذاته أو هي ـ على الأدق ـ ما يمنح الوجود (وبالتالي الموجود) إمكانية وجوده.

أقرب تشبيه للكينونة هو اعتبارها بمثابة الضوء أو النور ـ الذي (بغض النظر عن مصدره أو نقط مبعثه) ينير ويضيء الكائنات ويجعلها مرئية أو قابلة للرؤية لكنه لا يضيء ذاته.

الكينونة هي درجة أعلى من الوجود درجة تلقائية ـ انبثاقية ـ بدون لماذا وغير قابلة للإحالة إلى شيء آخر، إنها هبة.

ـ الزمن Time:

يميز هايدغر بين تصورين للزمن: التصور العادي الجاري والتصور «الأصلي» أو الأصيل.

الزمن العادي هو الزمن من حيث هو تلاحق مستمر لسلسلة من الآنات التي تتكرر إلى ما لانهاية.

الأساس الفلسفي لهذا التصور هو فيزياء أرسطو حيث يتصور هذا الأخير أن الزمن هو «مقياس» الحركة التي هي تلاحق لحظات حاضرة، وهو التصور الذي ساد تاريخ الميتافيزيقا.

أما الزمن «الأصيل» فهو يتعارض مع التصور السابق من حيث إنّه يتعلق بتناهي الدازاين، ومن ثمة فهو ليس قائما على تلاحق مستمر ولانهائي لآنات الحاضر، بل هو تعبير عن لهاث مستمر نحو الآتي أو المستقبل أي نحو انشداد الدازاين إلى مستقبله الذي يتمثل في منذوريته للموت أو مائتيته.

يعتبر هايدغر الزمن العادي زمنا مشتقا لأن الدازاين من أجل أن ينفلت من تناهيه الذي يداهمه باستمرار يتجه إلى التشبث بزمن مقطع، مموضع يتكرر ويتدوّم باستمرار ويفلت من وحدته، وكأنه

يود أن يتحكم في الزمن ويتصرف فيه ويحوسبه، في حين أن الزمن في العمق يفلت من أيّ عملية قولبة وحوسبة وتحكم.

انطلاقا من ذلك يميز هايدغر بين زمنية الدازاين وزمنية الكينونة (Zeitlichkeit - Temporalität) محاولا فتح طريق للانتقال من زمنية الدازاين إلى زمانية الكينونة خاصة وأن الكينونة لا تمنح ولا تهب ذاتها إلا عبر فهم الدازاين وزمنيته أي أن الكينونة لا يمكن فهمها واستحداسها إلا انطلاقا من الزمن وذاك هو الطريق الذي دشنه كانط بمحاولته الاقتراب من هذه العلاقة بين الكينونة والزمن، وإن لم يتأت له أن يسير بعيدا في هذا الاتجاه لأنه كان ضحية الأنطولوجيا الكلاسيكية حول الذات المتوارثة عن ديكارت وهو المسار الذي سينبري له هايدغر محاولا فحص العلاقة بين الكينونة والزمن انطلاقا من أنطولوجيا الدازاين، وهو ما تطلب منه العودة إلى التجارب الأصيلة في الأنطولوجيا الإغريقية مبينا أنها تقوم على تأويل غير متطابق أو غير دقيق ووحيد الجانب للكينونة منظورا إليها كحضور دائم محدد للجوهر أو للمادة الجوهرية (ousia)، وذلك في إطار التخفيف من ضغط وقوة الحاضر في هذا التصور ومن أجل فهم الزمن لا انطلاقا من الحاضر بل انطلاقا من المستقبل ومن الزمنية المتناهية للدازاين.

الزمن الذي يتحدث عنه هايدغر ليس الزمن الجاري زمن الوقائع والأحداث أو الزمن الواقعي، بل هو زمن أعمق زمن الوجود أو الكينونة.

نحن نفهم الزمن الواقعي فهما تقطيعيا على أنه تتالي وتلاحق آنات ولحظات وكأننا أمام أو بمواجهة موضوعات خارجية نتعامل معها ونستقبلها كما لو كانت أحداثا خارجية في غير علاقة مع الزمنية العميقة.

أما الزمن الذي يتقصد هايدغر الحديث عنه فهو زمن أعمق، هو زمن الوجود أي المرتبط بالموقف الأساس من الوجود وهو موقف الانهمام. وهذا الزمن ليس تلاحقا وتتاليا لآنات بل تداخل وتوتر داخلي ثلاثي الأبعاد.

الماسيأتي: في هذه الحالة يكون الوجود الإنساني العميق (الدازاين) في حالة توتر وانشداد قلق نحو المستقبل أو الماسيأتي أو الماسيقدم أو الماسيحدث كإمكان وارد.

الماكان: وهو يحيل على ما كانه الوجود الفردي للإنسان، أي إلى عالمه أو ما يدعوه الإدراك العامي بالماضي. والانشداد والانسقاط إلى المستقبل والآتي لا ينفك عن هذا الانشراط بالماكان أو بالشرط التاريخي.

الماهوقائم أو الحاضر: وهي تلك اللحظة المتوترة والدينامية المتداخلة بين الماسيأتي والماكان والتي ترى الذات الإنسانية فيها نفسها أو صورة عن نفسها.

ـ الكينونة Etre Sein being:

الكينونة هي أعم المفاهيم إطلاقا لأنها تشمل وتطول كل الموجودات، وهي بالتالي أكثر السمات اشتراكا بين كل الكائنات والأشياء فهي نوع الأنواع وخصوصية الخصوصيات لأنها تلازم كل فرد أو حالة خاصة.

فالكينونة من ثمة من حيث اشتراكها وشيوعها اللانهائي هي أكثر الأشياء إفلاتا من التحدد والضبط والتعريف (indefinissable) مثلما أنها لا تُقال l'indiable أو المالا أعرف وبالتالي فهي إذن كانت هي أصل الأصول «ومصدر» الأشياء إلا أنها أقرب ما تكون إلى اللغز أو السر (mystère وEnigme) فهي بمثابة شمس لامرئية أو مصدر مجهول للضوء يلقي بأشعته على الكائنات والأشياء فينيرها ويهبها حظ الوجود لكنه هو نفسه مجهول ولامرئي أو لا يكاد يرى إلا عبر تشخصاته وتجسداته فهو «يلمع بغيابه» وهو الغائب الأكبر والحاضر الأمثل.

وهي في الغالب ما لا يمكن التفكير فيه أو ما لا يقبل أن يكون محط تفكير (Impensable) كما لا يمكن حسابه Incalculable وكأنه بديهية البديهيات أو سراب لا يمكن الإمساك به عينيا أو الإحاطة به (l'incoutournable) وما لا يمكن حسابه لأنها أقرب إلى اللاشيء منها إلى الشيء. قد تتجلى الكينونة في اللغة أو في تجربة القول باعتبار أن اللغة هي مسكن أو بيت الكينونة، أو قد تهب نفسها وتتجلى أو تبدو هناك أي في الدازاين باعتباره الكائن الوحيد القادر على مساءلة كينونته وكينونة الأشياء.

وهي كذلك حـ ـ د ـ ث أكثر مما هي شيء وقد تمركز فكر هايدغر في فترته الثانية على ما يسميه الإيرايغنيس EREIGNIS أي الحدث الأجلّ أو الحدث الجليل أو الحدث الأكبر الذي هو أقرب ما يكون من الكينونة أو هو الكينونة ذاتها.

تتجلى الكينونة عبر الظهور والاختفاء عبر تاريخ الفلسفة فتحدد عصور هذا التاريخ ابتداء من الجوهر القائم إلى الحضور الدائم إلى الفكرة/الصورة (أفلاطون) إلى الفعل (أرسطو) إلى الكوجيتو والذاتية عند ديكارت أو الفكر المطلق عند هيجل أو إرادة القدرة عند نيتشه أو إرادة الإرادة عند هايدغر. إنها عند اليونان تعني البدوّ والظهور وفي العصر الوسيط تعني الخلق وفي العصر الحديث تعني الموضوعية بمقابل الذاتية.

ومع ذلك لا يفهم من هذا الانعطاء أنها «السبب» أو «الفاعل» أو «الصانع» أو الخالق، فهي ليست من الله في شيء ولا هي أساس العالم وسنده بل هي أقرب إلى العدم والموت والتناهي منها إلى الوجود والحياة والعيش.

ـ التقنية:

كميتافيزيقا لأنها تتضمن نظرة معينة للكائن وللكينونة وللحقيقة، فالتقنية تتعامل مع الكائن بدلالة فائديته ونفعيته وقابليته للاستخدام ومردوديته فما ليس مفيدا من الزاوية التقنية وكأنه غير موجود أو ليس له سبب وجود.

هذه العلاقة التقنية النفعية تطول كل المجالات بما في ذلك مجال المقدس فحتى علاقة الإنسان بالله اليوم هي علاقة تقنية: فالله هو مصدر لكل ما يمكن أن يشبع بعض الحاجات مانحا الطمأنينة للإنسان وضامنا له الاستمرار مستقبلا.

يميز هايدغر بين التقنية وماهية التقنية، بين الأدوات التقنية وإطارها الفلسفي والميتافيزيقي. ويؤكد أن نقده لا ينصب على التقنية بل على علاقتنا بها وعلى ميتافيزيقاها.

كانت الأشياء والأدوات في العالم القديم تظهر وتقدم مكنوناتها ضمنيا وتلقائيا لكن الإنسان الحديث وقد أصبح ذاتا عقلانية أخضع الأشياء لنوع من العنف وحاول السيطرة عليها والتحكم فيها عبر تحريض الطبيعة وتسخيرها والكشف عن أسرارها وعن حقائقها عبر عملية تحريض وعقلنة ممنهجة Arraisonnement.

هكذا تتجلى التقنية على هيئة نظام تقني وصناعي كلي Gestell مهيمن، وذلك بواسطة العلم الذي أصبح هو نفسه تقنيا.

لا يتعلق الأمر إذن عند هايدغر بإدانة التقنية بل بالتفكير في أساسها الفلسفي الذي هو ذلك القدر التاريخي الأنطولوجي الذي يتحكم في الكينونة ويوجهها نحو الاهتمام بالكائن ونسيان الكينونة. ومن ثمة يجب أن نوفق بين قول لا وقول نعم للتقنية وبأن نظل في العالم التقني، لكن بعيدا عن مخاطره. للتفكير بعمق في التقنية يجب العودة إلى الأسس الميتافيزيقية المشكّلة للعصر الحديث فالتقنية اكتمال وإنجاز وتحقيق للميتافيزيقا، لكنّ لهذه الأسس جذورا عميقة تضرب في العصر اليوناني أي في تصوره للطبيعة وللكائن وللحقيقة فهو يربط محرك الديازيل بتصور الفلاسفة لمفهوم الطبيعة والكائن كما يربط الدراجة النارية والطائرة والأسطوانات الدائرية والطاقة النووية بمفهوم اللوغوس، كما يربط المحرك

الآلي بفكرة العود الأبدي عند نيتشه، أو الطاقة النووية بنداء العقلنة لدى ليبنتز، ونشأة السيبرنيطيقا بمبدإ هيراقليط في التحكم، أو بنصوص هيغل. وكأن التقنية في عمقها أنطولوجية أو هي نتيجة لها.

انظر: محمد الشيخ: فلسفة هايدغر فصل مدخل إلى نقد هايدغر للحداثة، الأطروحة 1246-138.

- كينونة الذات والكينونة عامة:

ما هي العلاقة بين كينونة الذات أو الدازاين والتي تتميز بالهم والقلق، والكينونة عامة كما تناولها التقليد الفلسفي؟

العلاقة بين هذين النمطين من الكينونة، حسب هايدغر هي أن كل فهم للكينونة عامة يبدو أنه مملى أو مستوحى من الهم والقلق الملازم للكينونة الزمنية للذات (بمعنى الدازاين). وذاك من خلال الميل إلى تصور الكينونة الحقيقية تصورا لازمنيا، أي كحضور دائم أو كدوام حضور أو كدوام في الحضور، كما تصوره تاريخ الفلسفة أو تاريخ الأنطولوجيا منذ الكينونة دائمة الحضور عند يارمنيدس والفكرة/المثال عند أفلاطون والمكون الجوهري عند أرسطو (substance) وكينونة الله دائمة الحضور عند فلسفات العصور الوسطى إلى الكوجيتو كأساس في الفلسفة الحديثة.

ويرجح هايدغر أن هذا الامتياز والتميز الذي تحظى به فكرة الدوام (la permanence) في فهم وتصور للكينونة يقوم على أساس إنكار زمنية الذات (الدازاين).

فإعادة طرح مسألة الكينونة -كما نادى بذلك هايدغر في «الكينونة والزمن» تعني تسليط الضوء على هذه العلاقة المنسية بين الكينونة والزمنية، وتعميق التفكير فيها، والتفكير في الكينونة في منظور الزمن أو في أفق زمني.

إلا أن الزمن الذي يتحدث عنه هايدغر ليس الزمن الفيزيائي، زمن الساعات والقياسات الزمنية بل هو زمن الكينونة أي زمن الجريان والحدوث والحصول والانبجاس والانبثاق الحر.

فالكينونة في منظور هايدغر هي ذلك الانبثاق الحر والازدهار التلقائي (التفتق التلقائي للزهرة) الذي هو التجربة الأساسية أو أعجوبة الأعاجيب التي تحصل تلقائيا بعيدا عن أي تدخل إرادي أو أعجوبة الأعاجيب التي تحصل تلقائيا وبانعطاء تلقائي حر بعيدا عن أي تدخل إرادي وبدون تحكم وبدون لماذا. بدون فاعل، وبدون حساب كما هو الأمر في التصور التقني.

أما في عالم خاضع لتحكم وسيطرة وإرادة الإنسان فإن الإلهي يفقد ضرورته والحاجة إليه

ويصبح ظهوره مجرد تلبية لحاجات الإنسان، أي من أجل تأمينه والتهوين عليه وتقديم تفسيرات تشفي غليله أو بعبارة أخرى أنه في عالم خاضع كليا للإنسان لن تعود هناك حاجة إلى الإلهي وسيختزل هذا الأخير إلى مجرد كونه استجابة لمتطلبات الإنسان أو مجرد أمثولة أو أصنوفة مصنوعة من طرف الإنسان وبالتالي تفقد صفتها الإلاهية الحق.

وهكذا في الوقت الذي يتحدث فيه ماكس فيبر عن تحرر الإنسان وعن نزع الورود المجملة للعالم فإن هايدغر يتحدث عن اختفاء الطابع الإلهي Entgötterung وعن الترك والإهمال اللاهوتي للعالم (Gottesver lassenheit) بمعنى ترك الإنسان عبدا لأصنامه التكنولوجية.

ـ «الشيوعية»

يستعمل هايدغر مصطلح شيوعية دوما بين مزدوجتين للتأكيد على المعنى الخاص الذي يعطيه لهذا المصطلح. فهو لا يستعمله بالمعنى السياسي المتداول بل بمعنى فلسفي خاص. فهو يشير إلى مدلوله الميتافيزيقي في سياق العصور الحديثة المتمثل في السيطرة الكاملة والشاملة على الكائن في إطار روح التقنية الحديثة التي تعكس ذروة سيطرة الإرادة والعقل والذات الإنسانية.

الشيوعية بهذا المعنى لا تعني نظاما سياسيا مخصوصا أو رؤية للعالم ذات سمات خاصة بل تعني التشكيلة الميتافيزيقية المعبرة عن ذروة العدمية وافتقاد المعنى واضمحلال المقدس الإلهي وذروة التسخير Machenschott، وهي المعاني الميتافيزيقية المرتبطة بالإيديولوجيات الكليانية سواء في وجهها الليبرالي الفردي أو في صورتها الجموعية والاشتراكية والشيوعية. الشيوعية بهذا المعنى والفردانية الليبرالية تشتركان في الجذر الميتافيزيقي نفسِه المؤسس للعصور الحديثة.

ـ نسيان الكينونة Forgetting:

ليست الكينونة شيئاً عينياً محدداً، ليست كائنا في حين أنها قائمة وراء أي كائن كما أنها تشكل حضوره. وهي أشبه ما تكون بمفهوم الفيزيس physis الإغريقي الذي ينبثق تلقائيا، كما أنها متماهية مع الزمن الذي يترك (بابتعاده وانفصاله وامتسافه) للكينونة فرصة حصولها مثلما ما هي.

لكن تاريخ الفلسفة شهد تحولا أساسيا في تطور مدلول الكينونة مع أفلاطون الذي دشن سيرورة طويلة الأمد من الاهتمام بالكائن على حساب الكينونة، لدرجة تسمح بالقول بأن تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ نسيان الكينونة.

بل إن تحليل الكائنات الحاضرة التبس مع تحليل الحضور ذاته كحدث وتم البحث عن كائن

أعلى وأسمى هو أصل كل الكائنات والذي منه تستمد وجودها. فالميتافيزيقا تخلت باكرا عن حدوث الحضور لتكتفي بانبثاق الحضور وبانبثاق حضور الكينونة لتركز اهتمامها على الكائن الحاضر.

نسيان الكينونة لا يرجع إلى إهمال قصدي من طرف الإنسان أو الفكر الإنساني بل يرجع إلى بنية الفكر الإنساني ذاته: فهذا الفكر عندما يدرك كائنا ما ويحدده أو يعرّفه فهو في نفسه الوقت وفي العملية نفسها يخفي ويقنِّع الكينونة وهو يحاول تملّك الكائن متغاضيا عن الفرق الواضح بين الكائن والكينونة لأن هذه ليست ذاك كما أن الحي ليس هو الحياة والإنسان ليس هو الإنسانية، والشيء ليس هو الشيئية.

بل إن الميتافيزيقا لا تقف في هذه العملية عند حد التغاضي وإهمال الفرق، بل تذهب إلى أبعد من ذلك حيث تعوق الكينونة وتـحرمها من أن تكون لأنها تقنّعها بقناع الكائن كما تتصوره.

يمكن ـ من زاوية أخرى ـ ملاحظة أن الفلاسفة قد نظروا للكينونة كماهية أو كعمومية منطقية، وليس كحدث كـ«هناك» أو يوجد (il y a) وهذا هو الوجه الآخر لقول هايدغر بأن ما يسم الميتافيزيقا هو نسيان الكينونة.

يميز هايدغر في مسألة نسيان الكينونة بين بعدين أو وجهين مترابطين هما:

نسيان الكينونة عامة ويتعلق الأمر بنسيان التحديد الزمني للكينونة، أي اعتبار الحضور الدائم كسمة أساسية للوهم الميتافيزيقي، ويتعلق الأمر هنا بإطلاقية الكينونة إذن التي تستبعد كل قراءة للكينونة انطلاقا من وقائعية الدازاين مما يعني أن الإطلاقية الميتافيزيقية تتولد عن النمط غير الأصيل أو غير الصادق للدازاين.

الوجه الثاني لنسيان الكينونة عامة يصاحبه كنتيجة لنسيان كينونة الدازاين أي نسيان الزمنية المتناهية للدازاين وهو النسيان الذي يتموضع في فهم أو تصور الإنسان ككائن عاقل.

وستقدم الأنطولوجيا الأساسية أو أنطولوجيا الدازاين المقولات الملائمة الخاصة بالكينونة المتناهية أي «المحددات الوجودية الأساسية» والتي هي الكفيلة برفع نسيان كينونة الدازاين وتحقيق وجود صادق حقيقي. غير أن هايدغر بعد الانعطاف سيتجه تدريجيا إلى القول بأن الكينونة لن تعود متعلقة بمشروع الدازاين أو بالدازاين كمشروع بل ستصبح متعلقة بالصيرورة الضمنية للكينونة. وفي هذه الحالة لن يصبح نسيان الكينونة أمرا يتعلق بالدازاين، ومن ثمة مسؤوليته في تصحيحها، بل ستصبح مسؤوليته هي تأمل هذا النسيان باعتباره استجابة لصيرورة أو لقدر أو لتاريخ الكينونة ذاتها.

غير أن مفهوم نسيان الكينونة قد تجلى لدى هايدغر بصورة أخرى أقرب ما تكون إلى الاستلاب (Entfremdung) أو العناء (Detresse) أو نزع الطابع الإلاهي Entgoterung أو العدمية (Nihilisme). فالفترة الحديثة هي فترة العدمية حيث لم تعد الكينونة هي همنا الكبير بل المهم هو موقع الإنسان في الكون وقدرته على التحكم في الكائن. والحال أن نسيان الكينونة والعدمية سمتان للميتافيزيقا التي تطورت وحسمت أمرها منذ أفلاطون الذي أراد أن يرى في الفكرة مبدأ حقيقة الكائن.

نعم لقد تفاقم نسيان الكينونة في العصر الحديث لأن الإنسان رفع مكانته إلى درجة كونه «ذاتا فاعلة» (sujet) مع ومنذ ديكارت بعد أن كان هذا الأساس هو الفكرة مع أفلاطون وهو الله في ـ الفكر الوسيط. وبذلك أصبح الإنسان الحديث هو السلطة التي تقرر كينونة الكائن، واختزل العالم إلى مجرد صورة مُدرَكة بالنسبة للذات.

في العصور الحديثة يحصل تقاطع قوي بين نسيان الكينونة وتضاؤل الحس الإلهي (dedivinisation). وهذا الأخير لا يعني أبدا الإلحاد أو إنكار الاعتقاد في الله بل يعني العكس تماما وهو أن كون الناس وهم يعيشون في هذه العصور نوعا من غياب الآلهة هو ما يجعلهم يندفعون بقدر أكبر من التخيل والتحمس، نحو الإله أو نحو بدائله (الإيديولوجيات) لأن مثل هذا الميل الاعتقادي هو ما يجعل نفوسهم أكثر اطمئنانا. فالآلهة التي يعدها الإنسان ستكون وفيرة من أجل إشباع الحاجة إلى الطمأنينة الروحية (أو الأمن الروحي كما يقال اليوم) لذاتية الأفراد، في هذا العصر تهيمن القابلية للاستعمال والتشغيل الوظيفي لكل كائن بما في ذلك العلاقة مع ما هو إلهي أو مقدس، وهو ما يتسبب في فرار الآلهة.

وفي هذا العصر تبلغ العدمية ونسيان الكينونة ذروتهما لأن المعيار الوحيد سيكون هو التحكم المجنون من طرف الإنسان حيث تمور الكينونة في غياهب النسيان. وبذلك يغيب المعنى عن الإنسان ويستصعب إدراك ما هو إلهي وبذلك يلتقي نسيان الكينونة مع الحياد تجاه ما هو لاهوتي (A-theisme) وتكتسب الميتافيزيقا نفسها هذه السمة. غير أن هايدغر لا يطابق بين الكينونة والألوهية بل يرى أن تجربة الإلهي ليست ممكنة إلا على أرضية الكينونة التي هي أرضية ضرورية لإنقاذ الإنسان من الانغراق في السيطرة المجنونة على الكائن.

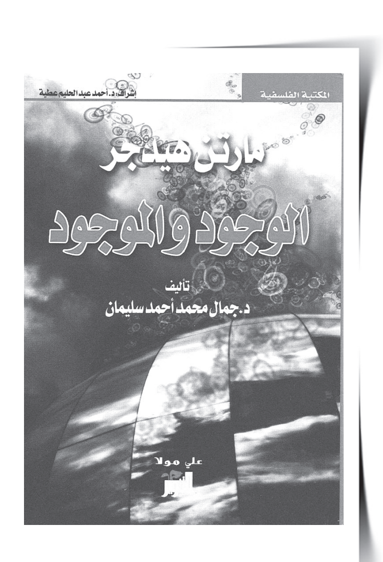
فضاء الكتب

" الوجود والموجود عند هايدغر " للباحث جمال محمد سليمان

نسيان الموجود للعثور على الوجود

قراءة: هدى الناصر

يعتبر كتاب «الوجود والموجود» للباحث جمال محمد أحمد سليمان، من الكتب القليلة الصادرة باللغة العربية والتي تناولت مبحث الوجود عن الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. أهمية هذا الكتاب تكمن في كشف المجهود الفلسفي الذي بذله هايدغر لتعميق البحث لدى الوجود بما هو وجود. في حين أن معظم الدراسات الأخرى على أهميتها قد عنيت بالهايدغرية على الإجمال، أو أنها أعطت مساحة واسعة للمصطلح ومن ثم لتناول بعض نظرياتها بالعرض والتحليل والتفسير.



ينطلق الباحث في كتابه من قضية محددة تشكل أساس فلسفة هايدغر وهي قضية الوجود بمعزل عن الموجود. يشير المؤلف في هذا المضمار إلى ما أعلنه هايدغر نفسه في رسالته التي بعث بها إلى الجمعية الفلسفية الفرنسية عام 1937 من أنه ينظر إلى فلسفته على أنها فلسفة للتواجد Existenz رغم اهتمامه بتناول التواجد في كتابه «الوجود والزمان». وقد أقرّ في الرسالة المذكورة بأن المشكلة التي تشغله هي مشكلة الوجود. وذلك ليس بسبب الإساءة التي تعرضت لها كلمة الوجودية من الناحية التفسيرية والاستعمالية، ولكن لأن السؤال الأساسي المحوري في فلسفة هايدغر هو السؤال عن الوجود، حيث منه تبدأ كل دروبها وإليه تؤوب. وهذا ما يلاحظه الباحث عندما يتحدث عن محاضرة هايدغر الشهيرة «ما الميتافيزيقا؟» التي ألقاها عام 1930 والتي تعتبر بداية التحول الجذري في فكره. فقد اتجه بعدها إلى البحث

في الوجود بما هو وجودٌ مُنِّحيّاً جانباً البحث في الوجود بما هو موجود، وهو الطريق الذي افتتح به مسيرة تفلسفه.

يبذل الباحث في كتابه هذا جهوداً مضنية لكي يوضح المحور الرئيسي الذي تدور حوله فلسفة هايدغر. فقد أراد أن يثبت أن فلسفته هي فلسفة وجود أكثر من كونها فلسفة وجودية، وذلك من خلال تركيز هايدغر على البحث في الوجود الإنساني بوصفه مدخلاً ضرورياً للبحث في الوجود بما هو وجود.

إلى ذلك تهدف دراسة جمال سليمان إلى التأكيد على حقيقة أن هايدغر سعى إلى تقويض تاريخ الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون إلى نيتشه، ذلك لأنها فلسفة تهتم بالموجود وتكتفي به. وهو الأمر الذي أدى بها إلى نسيان الوجود بما هو وجود وأودى بها من ثم إلى العدمية المطلقة.

من الناحية المنهجية ينبغي أن نشير إلى أن الدراسة تحتوي على خمسة فصول جاء ترتيبها على الشكل التالي:

الفصل الأول: ويعرض فيه إلى موقف هايدغر من الميتافيزيقا الغربية، حيث يتناول بالنقد مفاهيم الحقيقة، وعلم الوجود، وفلسفة الحداثة ابتداء من أفلاطون وصولاً إلى هوسرل.

الفصل الثاني: ويتحدث فيه عن الوجود بما هو موجود، ويعلل الخاصيَّات الانطولوجية الأساسية للموجود الإنساني.

الفصل الثالث: ويتناول مفهوم الزمان بوصفه أفقاً للوجود. وفيه يعرض إلى ملاحظات هايدغر النقدية لمفهوم الزمان عند أرسطو وكانط وهيغل.

الفصل الرابع: وهو بعنوان: البحث في الوجود بما هو وجود، ويتناول فيه جوهر نظرية هايدغر حول الوجود بوصفه حضوراً وعطاء.

أما الفصل الخامس: فيتضمن بحثاً في المبادئ والعلل الأولى وعلى الأخص: مبدأ الهوية ومبدأ العلة.

نسيان الموجود من أجل الوجود

يعرض المؤلف في كتابه مجموعة من الاقتباسات تفضي إلى تأكيد منظومته النقدية للميتافيزيقا الحديثة. ومن أهم هذه المقتبسات قوله في كتاب «الوجود والزمان» أن محاولة التفكير في

الوجود بدون الموجود أصبحت ضرورية. وقوله أيضاً: «أن نفكر في الوجود نفسه يتطلب ان نتغاضى عن التفكير في الوجود على نحو ما أسّسته وأولته كل ميتافيزيقا عن الموجود».

إن من أهم الاستنتاجات التي خلص اليها المؤلف أن هايدغر قد استطاع من دون أدنى شك، ومن خلال نقده للفلسفة الغربية، أن يكشف على نحو دقيق وأصيل عمّا يسميه «ناظمة العقد» التي تجمع كل تاريخ الميتافيزيقا الغربية، من أفلاطون حتى نيتشة. ويقصد المؤلف بـ «ناظمة العقد» البحث في الموجود ونسيان الوجود على وجه التحديد. وعلى الرغم من أن معالجته لهذا الموضوع جاءت في كتب متعددة وعلى فترات متباعدة، إلا أنها تتكامل ضمن رواية كلية لتاريخ الفلسفة.

وإذا كان هايدغر ـ كما يرى المؤلف ـ قد استخدم الهيرمينوطيقا كوسيلة لقراءة التراث الفلسفي الغربي، فقد كان موضوعياً إلى حد كبير. وإن كل ما يمكن أن يؤخذ عليه هو أنه كان متعاطفاً مع كانط لدرجة جعلته يتغاضى كما قاله الأخير من أن الميتافيزيقا الممكنة هي ميتافيزيقا النقد، ولذا فقد سعى جاهداً إلى التماس الشعاع الخافت والمتباعد للوجود عند كانط، في حين اتخذ موقفاً متشدداً من هيغل، ورأى أن فلسفته تقف على طرف نقيض مع الفلسفة اليونانية القديمة.

وعلى الرغم من أن هايدغر اتخذ موقفاً نقدياً من تاريخ الفلسفة الغربية ابتداءً من أفلاطون، إلا أنه في ما يتعلق بآراء بارمنيدس وهيراقليطس لم يأخذ عليهما مأخذاً واحداً بل ينزلهما منزلة التقديس الذي يتطلب الذود عنهما ضد من يسيئون فهمهما. أما في ما يتعلق بتحليل هايدغر للخاصيات الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني، فقد أوضح المؤلف أن الوقائعية هي الخاصِّية الأنطولوجية الأساسية للموجود الإنساني، والتي تشكل ما يمكن تسميته بالمواقف الحدية التي لا حيلة للموجود الإنساني على دفعها، وإنما يمكنه فقط التكيُّف معها وبالتالي تجاوزها. واعتبر المؤلف أن الحالة الأساسية في هذا الخاصِّية هي النظر إلى وجود الموجود الإنساني، على أنه وجود في العالم يتعرّف على الموجودات الأخرى عبر استخدامه واستعماله لها، أو اتخاذها موضوعاً لاهتمامه. وانطلاقاً من هذه الرؤية يكون هايدغر ـ برأي المؤلف ـ قد أحدث تحولاً جذرياً في نظرية المعرفة التي تعطي الأولوية للذات على الموضوع. صحيح أنه لم يجعل الموجود الإنساني موجوداً كباقي الموجودات، إلا أنه ينظر إليه على أنه يتميز عنها بالقدرة على التعقّل. تلك القدرة التي من أخص خصائصها الكشف عن سكن الوجود في الإنسان، وسكن الإنسان في الوجود، وهذه الخاصِّية تتيح للإنسان أن ينشئ ويهب الوجود سواء بإظهاره

للموجود في نور الوجود، أو عن طريق الفعل الذي يعد أحد وسائل كشف حجب الموجود وانتزاعه من التحجُّب.

وأما عندما اعتبر هايدغر أن الموجود الإنساني هو وحده المسؤول الأول والأخير عن جعل وجوده أصيلاً أو غير أصيل، ورفض كل محاولة لتأصيل الوجود الإنساني تأتي من الخارج، فإنه وجّه انتباهنا إلى حقائق كثيراً ما غابت عنا وكثيراً ما نتغافل عنها.

الهايدغرية ومفهوم الزمان

في ما يتعلق بتناوله لمفهوم الزمان يقرر المؤلف أن هايدغر يكشف لنا في معالجته "الزمانية الأصيلة وغير الأصيلة"، عن جانب آخر من أصالته التي تتعدد أوجهها، خاصة عندما جعل التوقع والانتظار تعبيراً عن عدم الأصالة. إذ عندما أعطى هايدغر المستقبل الصدارة في فهمه للزمانية فإنه استفاد بشكل أو بآخر من التصور المسيحي للزمان، وإن اختلف عنه في التناول. وقد تمكن هايدغر عبر إدخال مفهوم الزمانية من تجاوز إشكالية «الآن» عند أرسطو. وهكذا أصبحت عنده ظواهر الزمان الثلاث متكاملة وذلك على عكس تصور الآنات التي تبدو أشتاتاً لا علاقة في ما بينها. إن محاولة هايدغر الربط بين الزمان والوجود ترجع إلى أصولها اليونانية القديمة. ولعل جِدّة هايدغر في اعتباره الزمان امتداداً يتيح للوجود الأفق الذي فيه يهب هبته، وحديثه عن البعد الرابع للزمان، إنما هي محاولة لتجاوز هيغل لناحية ذكر هذه الرباعية في مواضع أخرى من أبحاثه الفلسفية، كما في تحويرات الوجود الأربعة، وكذلك الرباع الذي يشكل وحدة الشيء ويجعله شيئاً.

حينما يتناول الباحث رؤية هايدغر في الوجود بما هو وجود، أي دون النظر إلى الموجود، فقد كان يُلمِّح إلى أن الفيلسوف الألماني قد نجح إلى حد كبير في إلقاء المزيد من الضوء على مفهوم الوجود، الذي يدهش المرء لنسيان الحديث عنه وغيابه سواء عند فلاسفة العصور الوسطى، أو فلاسفة العصر الحديث أو في الفلسفة المعاصرة، وذلك من خلال تحويرات مختلفة كمعالجته لمفهوم اللاَّشيء وتحديدات الصيرورة والظاهر والتفكير والواجب.

في مجال الاستنتاجات التي يذكرها في نهاية الكتاب يرفض المؤلف فكرة اتجاه هايدغر نحو التصوف بقوله: «إذا كان هايدغر قد كثر حديثه في الفترة الأخيرة من حياته عن السر والتخلي، فالواقع أنه لم يتجه بالبحث في الوجود اتجاهاً صوفياً كما ذهب إلى ذلك البعض متخذين سنداً لهم من مؤلفات هايدغر المتأخرة. في حين أن حديث هايدغر عن السر بدأ في وقت مبكر من فلسفته، وعلى وجه التحديد في محاضرته في «ماهية الحقيقة» التي ألقيت عام 1930.

ومن ناحية أخرى، فإن حديثه عن السر والتخلي في مؤلفاته المتأخرة، يتعاصر تماماً مع محاضرته «الزمان والوجود» التي كرسها للحديث عن الوجود بوصفه حضوراً، وهي تعد من أعمق ما كتب في هذا الموضوع، كما يرفض الباحث ما ذهب اليه جان فال في مقاله حول «تاريخ الوجودية»، أن هايدغر قد حاول في مؤلفاته المتأخرة إنشاء نوع من الفلسفة الاسطورية، وأن فلسفة هايدغر تتألف من عدد من العناصر المتنافرة.

في كل الأحوال، يرى المؤلف أخيراً أن البحث في الوجود، سواءً بوصفه وجود الموجود، كما تناوله هايدغر في مؤلفاته الأولى، أو بما هو وجود على نحو ما نادى بذلك في مؤلفاته المتأخرة، واعتبره ضرورة يمليها التفكير في الوجود بما هو وجود، ظل هو الشغل الشاغل لهايدغر طوال حياته. وهذا ما يعتبره كثيرون من الباحثين والنقاد محل القلق الأساسي في مشروعه الفلسفي ككل.

- الكتاب: مارتن هايدغر ـ الوجود والموجود

- الكاتب: جمال محمد أحمد سليمان.

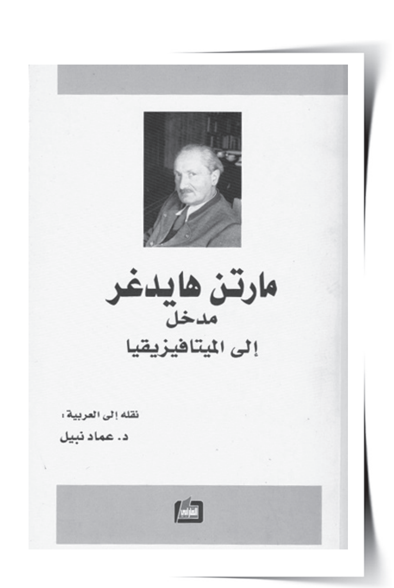
- الإشراف: أحمد عبد الحليم عطية.

- الناشر: دار التنوير ـ بيروت ـ 2009.

«مدخل إلى الميتافيزيقا» لمارتن هايدغر

لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟

قراءة: رامي طوقان



يتفق الباحثون في أعمال مارتن هايدغر على أن هناك كتابين أساسيين يشكلان منظومته الفلسفية ويعبرِّان عنها وهما: «الكينونة والزمان» و«مدخل إلى الميتافيزيقا». وإذا كان الأول هو الكتاب التأسيسي بالنسبة لفيلسوف الوجود الألماني، فالثاني هو الامتداد الطبيعي للكتاب السالف الذكر لأنه يجيب على أهم القضايا التي تصدى لها هايدغر وهي التي تختصر بالسؤال عن ماهية الوجود.

لكن قبل الدخول إلى متن النص من المفيد أن نذكر ما يتضمنه كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» من موضوعات وأفكار. حيث يضم هذا الكتاب أربعة فصول هي:

1. **السؤال الأساسي للميتافيزيقا.**
2. **بحث في الجانب النحوي والايتمولوجي لكلمة الوجود.**
3. **سؤال ماهية الوجود وجوهره.**
4. **تحديد الوجود وتقييده ـ ويتضمن هذا الفصل أربعة مباحث أساسية هي:**
   - **الوجود والصيرورة.**

- **الوجود والظهور.**
- **الوجود والتفكير.**
- **الوجود والواجب.**

إن الأهمية الاساسية للموضوعات المذكورة، أنها تشكل محور النقاش المستدام في الغرب حول نظرية الوجود عند هايدغر. كذلك يمكن اعتبار نقل النص إلى العربية محاولة لإشراك الباحثين والمفكرين العرب وفي العالم الإسلامي في مناقشة أفكار هايدغر على صعوبة ترجمتها بسبب الخصوصية التي تمتاز بها لغة هايدغر الفلسفية.

من هنا فإن تناولنا لهذا الكتاب من خلال ترجمته إلى العربية يندرج في سياق اهتمامنا بما يقدمه هايدغر من أعمال غير مسبوقة في ميدان الميتافيزيقا والسؤال عن الوجود. وإذن تعتبر ترجمة «مدخل إلى الميتافيزيقا»، من الترجمات المميزة التي عمل مترجمها الدكتور عماد نبيل على معايشة النص وفهمه قبل تقديمه إلى القرّاء العرب.

إن ما يدعو القارئ المتخصص إلى هذا الانطباع هو العمل الدؤوب الذي استمر اكثر من عشر سنوات من جانب المترجم في قراءة نصوص هايدغر باللغة الألمانية. فقد كان هدفه الرئيسي ـ كما يقول ـ البقاء بقدر الإمكان قريباً من روح النص الهايدغري ومضمونه. وكذلك الحرص على اختيار المفردات والعبارات والمصطلحات العربية التي تؤدي وظيفتها الدقيقة في التعبير عن المصطلح الألماني. وفي المقابل فقد بذل أقصى جهوده لكي يتجنب المس بخصوصيات اللغة العربية، بحيث لا يفرض عليها أي تعبير أو مصطلح لا يناسب منطقها. ولهذا السبب قام المترجم بتقديم المصطلحات في لغتها الاصلية، وسعى إلى ألا تكون ترجمة «مدخل إلى الميتافيزيقا» مجرد نقل كسول ورتيب للنص الهايدغري كما يقول.

هايدغر ومعنى الميتافيزيقا

قبل أن نصل إلى قراءة النص المترجم عن الألمانية علينا أن نمر بمقدمة طويلة جداً سطّرها المترجم نفسه. وهذه المقدمة هي بمثابة كتاب مستقل تناول فيه أعمال هايدغر ونظرياته

الوجودية وركَّز بشكل خاص على معنى وماهية الميتافيزيقا.

حملت المقدمة عنوان: «السؤال الأساسي للميتافيزيقا: منسى الوجود ـ السؤال المتيَّه». في هذا القسم من التقديم المسهب يشرح الكاتب ـ المترجم غاية هايدغر من وراء كتابه «مدخل إلى الميتافيزيقا».

ويذكر أنّ السؤال الأساسي الذي لا مفر منه في فلسفة هايدغر يمكن صياغته على النحو التالي: لماذا كان هنالك وجود الموجودات بدلاً من العدم؟

إن الكثير من الناس لم يواجهوا هذا السؤال مطلقاً، أو أنهم لم يفكروا في طرحه على أنفسهم، أي أنهم لم يسعوا إلى إحداثه أو إثارته، أو الشعور بحتميته وعدم الفرار منه»...

في تعليله لهذا السؤال وأبعاده المعرفية في فلسفة لوجود، يقول هايدغر: إن أهمية السؤال هذا تعود إلى الأسباب الثلاثة الأساسية اللاحقة:

1- إن هذا السؤال هو الأول في مكانته الفلسفية بين الأسئلة الاخرى.

2- ولانه سؤال عميق جداً يتجاوز بعمقه معظم الأسئلة الفلسفية الأخرى.

3- إن هذا السؤال أساسي جداً للشروع بعملية التفلسف. وبإيجاز هو السؤال الذي يحتل قمة الهرم وهو الأكثر عمقاً والأكثر أصالة.

لهذه الاعتبارات يبقى سؤال «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟» سؤالاً غير قابل للمقارنة بالمرة مع أي سؤال آخر. إذ أنه يصطدم بعملية البحث بمجملها بوساطة طبيعة ونوعية «اللماذا» التي تخصه وحده. ولأول وهلة فإن سؤال لماذا «اللماذا» يبدو وكأنه تكرار عابث وطائش بشكل لا متناهٍ للصيغة الاستفهامية ذاتها، وكأنه إطالة تفكير فارغة ولا مبررة في الكلمات نفسها مرة تلو المرة. نعم، هكذا يبدو هذا السؤال، بشكلٍ لا يدع مجالاً للشك يجيب هايدغر.

يقول الكاتب في مناقشته للجواب المحتمل: «إن هذا السؤال هو بالنسبة لهايدغر ليس سؤالاً عادياً. فهو السؤال الأول من حيث المكانة الفلسفية بين الأسئلة الأخرى، وذلك على

الرغم من أن تلك الاولوية ينبغي ألا تُؤخذ بالمعنى الزماني». عن هذا المضمار يقول هايدغر في «المدخل إلى الميتافيزيقا»: إن الناس عادة ما يطرحون على أنفسهم العديد من الاسئلة ذات المضامين الجيدة في سياق عبورهم التاريخي عبر الزمن. إنهم يحاولون بجدية أن يتفحصوا العديد من الأشياء الجيدة قبل أن يشرعوا في طرح السؤال اللاحق: «لماذا كان وجود الموجودات بدلاً من العدم؟».

مضمون الابتكار الهايدغري

إذا كان مجمل تاريخ الفكر والوجود الإنساني، تبعاً لرأي هايدغر، قد تمت الهيمنة عليه بخاصِّية فهم الإنسان «لسؤال الوجود» فإن ضياع الفكر الحديث وانحرافه عن مساره الحقيقي يتجذر أصلاً في مسألة «نسيان الوجود». وفي كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» يقوم هايدغر، بناءً على ذلك، بالبحث والاستقصاء في كل من معنى «الوجود» وتاريخ فهم الإنسان له من أجل أن يصل إلى تشخيص دقيق لأسباب هذه المشكلة التي تعتبر واحدة من أهم لحظات المنعطفات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي.

فلقد أدرك هايدغر بحدسه المتميِّز وبشكل مبكر أن هذا التاريخ بمجمله، قد تم تدوين وثيقته الفكرية من خلال إبداعات «الفلسفة»، و«الشعر». وعلاوة على كل ذلك، في بواطن وأسرار اللغة التي تقف وراء صناعة مجمل تاريخ الإبداع الإنساني في هذين المجالين؛ ويقول هايدغر بهذا الصدد: «إن» الكلمات واللغة ليست أغطية وأغلفة لهؤلاء الذين يكتبون ويتكلمون، بل من خلال وسطها وسياقها، تنبثق وتأتي الاشياء أولاً إلى «الوجود». ويضيف في موضع آخر من هذا الكتاب إن العلاقة المتهافتة والمشوهة مع«الوجود» تمثل السبب الحقيقي والمباشر الذي يكمن وراء سوء العلاقة العام الذي يربطنا الآن مع اللغة. وهذا يوضح لنا بجلاء لماذا تحتل موضوعة مثل موضوعة أصل الكلمات وتقلباتها مساحة واسعة من هذا الكتاب. كما أنها، علاوة على ذلك، تشكل جزءاً كبيراً من أسلوب الكتابة الفريد والمميز عند هايدغر وصعوبة ترجمته إلى اللغات الأخرى، ومنها اللغة العربية.

مفهوم الوجود

إن الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب ـ حسب مقدمة المترجم ـ هو، مفهوم «الوجود» "Sein" وعلاقته مع كل من الموجودات والوجود هناك ـ في ـ العالم "Dasein" على وجه الخصوص. والكلمة العربية «الوجود: تبدو مساوياً أو مرادفاً مُرضياً لكلمة "Sein" في هذا النص. ذلك لأن الكلمة الألمانية هي صيغة مصدر، بينما كلمة «الوجود» في العربية هي أسم، وهذا من شأنه بالطبع أن يخلق الكثير من التعقيدات والمشكلات في ما يتعلق بالتحليل الهايدغري النحوي والإيتمولوجي. أما في ما يتعلق بكلمة "seined"، فإنها بل شك صياغة فلسفية هايدغرية صرفة تكاد تكون غريبة تماماً عن لغة الحياة الألمانية اليومية وأي لغة أخرى. وبخصوص وجهة النظر المتعلقة في الأسلوب والمعنى الذي يروم هايدغر طرحه في هذا الكتاب، فإنه يبدو أن من المهم ترجمة كلمة "seined" إلى كلمة «طوال» أو «في كل مكان» في اللغة العربية.

أما بخصوص كلمة "Dasein" فإنها تثير إشكالية من نوع خاص. ففي اللغة الألمانية اليومية الدارجة تعني تلك الكلمة «الوجود»، لكن هايدغر يقسم تلك الكلمة إلى مقطعين: المقطع الأول (Da) وتعني «هناك»، والمقطع الثاني "Sein" وتعني «الوجود»، ثم بعد ذلك يعرف المقطعين كلمة واحدة وهي «الوجود هناك». وقد ترجمها عماد نبيل في هذا الكتاب بـ «الوجود ـ هناك ـ في ـ العالم».

ولا بد من القول إن معظم ترجمات هايدغر للكثير من النصوص الإغريقية الفلسفية إلى اللغة الألمانية التي ترد في كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» هي في الواقع تختلف بشكل جذري عن ترجمات اللغات الأخرى للنصوص ذاتها. إن ما يميز ترجمة هايدغر لتلك النصوص أنها تقوم في ـ الأساس ـ على التحقق والاستقصاء الدقيق في أسس الكلمات والمصطلحات والعبارات الإغريقية، وفي المساحة الواسعة لإيحاءاتها ودلالاتها. ولكن، وبما أن تأويلات هايدغر للكلمات والأفكار الإغريقية تختلف تماماً عن التأويلات التقليدية المتداولة، فإنه يصبح من الطبيعي أن تختلف ترجماته عن الترجمات التقليدية. بيد أن ما عمل عليه المترجم هنا ليس نقل النصوص الأصلية الإغريقية وترجمتها بل نقل ترجمات هايدغر الألمانية لهذه النصوص.

ربما يكون وجه الأهمية في هذا الكتاب ليس فقط ترجمته من اللغة الاصلية، أي اللغة الألمانية وهي لغة هايدغر، بل أيضاً في المقدمة الغنية للمترجم، التي تغوص إلى أعماق النص لتقدمه للقارئ العربي من دون إبهام وغموض.

الكتاب: مدخل إلى الميتافيزيقا.

المؤلف: مارتن هايدغر.

تقديم وترجمة: د.عماد نبيل.

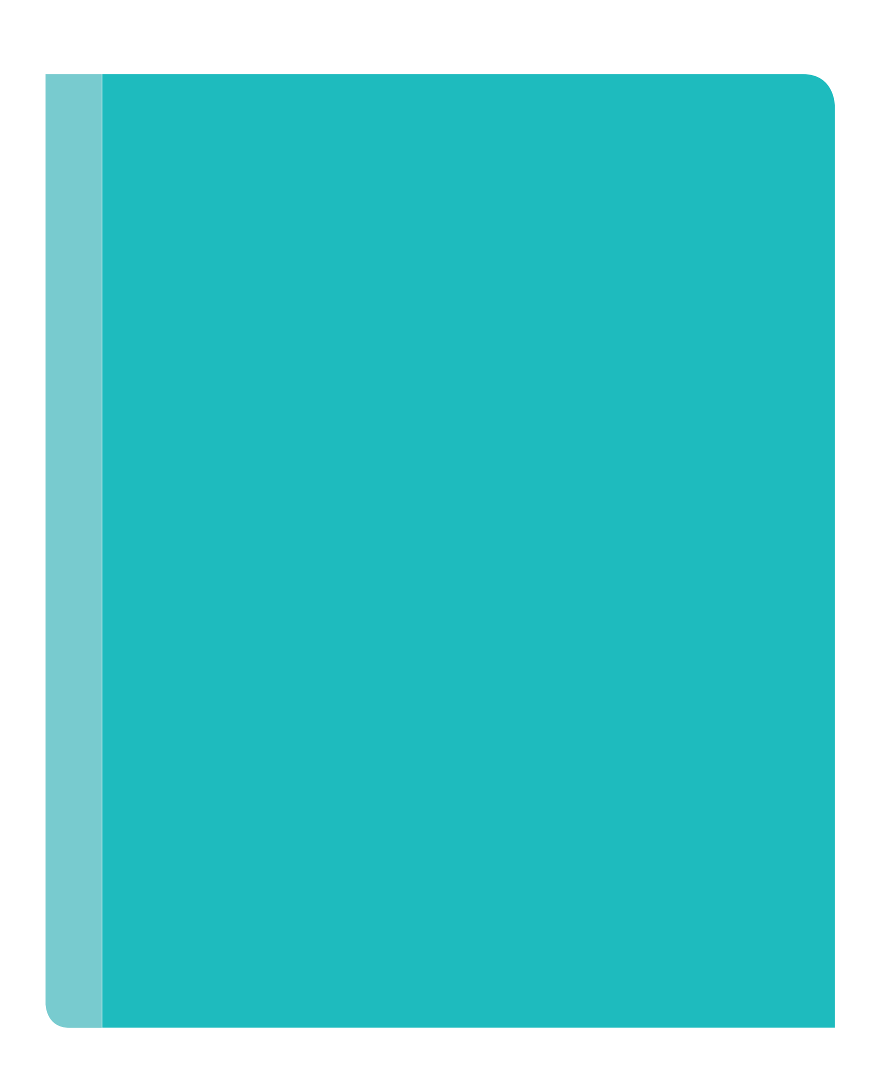
الناشر: دار الفارابي - بيروت - 2015.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



Cependant, cette conversation ne confirme pas que Heidegger a cru au nazisme, même s’il a appuyé le parti pendant la durée de ses fonctions comme recteur de l’Université.

Dans les « Textes Revus », on retraduit et publie l’interview réalisée par Der Spiegel avec Heidegger dix ans avant sa mort, après avoir été bloquée dans le tiroir à la demande de Heidegger lui-même compte tenu de la sensibilité des questions soulevées lors de l’entrevue, notamment les problèmes personnels, son rectorat à l’Université en Allemagne, sa relation avec le parti nazi et plus tard sa démission et les raisons derrière elle.

Dans le cadre des « Textes Revus », nous présentons le chapitre V du livre célèbre de Heidegger, « Introduction à la métaphysique », intitulé « la question sur la nature et l’essence de l’existence ». C’est un chapitre important puisqu’il constitue l’une des principales conclusions du système philosophique de Heidegger, à savoir l’attention particulière accordée à la question de l’existence elle-même, en examinant l’origine et la source des êtres. Le point essentiel dans cette étude revue de Heidegger réside dans le fait qu’il commence d’abord à expliquer et clarifier la signification du mot « existence » jusqu’atteindre son but de documenter le premier principe qui aboutit à tout être.

Dans « Le Monde des Concepts » le penseur marocain, Mohammed Sabila, propose une présentation globale des principaux termes utilisés dans la philosophie de Martin Heidegger, en particulier ceux figurant dans sa plus grande œuvre « Être et Temps ». Les termes sont les suivants:

Nihilisme - Vorhandenheit (être à portée de la main) - Zuhandenheit (prêt à la main) - Etre et Présence- Raison- Philosophical Theology- Dasein (être présent) - Stimmung- Neuzeit (Les temps modernes) - Alétheia - Etre et Existence- Temps- Etre – L’oubli.

«L’Espace des Livres » comprend deux analyses de deux livres du philosophe allemand:

Le premier par Jamal Mohammed Suleiman, « L’existence et l’être chez Heidegger », dans lequel il aborde la question de l’existence et les efforts déployés par le philosophe de Dasein pour transférer la philosophie occidentale de son intérêt pour l’être à son intérêt pour la question de l’existence même.

Le deuxième étant une critique du livre « Introduction à la métaphysique » qui a été traduit en arabe par D. Imad Nabil. Il contient les principales idées de Heidegger dans sa critique de la métaphysique occidentale depuis ses origines grecques.

livre « La manifestation de la beauté et autres essais », dans lequel il traite les concepts de jeu, symbole et célébration, comme Gadamer a utilisé ces méthodes pour comprendre la philosophie de Heidegger.

- « Le concept de l'herméneutique dans la philosophie de Heidegger » est une étude rédigée par le chercheur académique égyptien Mohammed Sayed Eid, dans laquelle il illustre la logique de l'interprétation dans les textes philosophiques de Heidegger. Dans ce contexte, l'auteur montre la particularité de l'opinion philosophique du philosophe allemand, en prenant ses tentatives d'interprétation aux plus hauts niveaux. L'idée essentielle conclue par l'auteur est sur la communication avec la créature comme une méthode pour comprendre l'être.

Dans la section « Témoin », la chercheuse et traductrice, Rasha Zeineddine, écrit sur l'autobiographie du philosophe Martin Heidegger, en présentant ses théories et travaux les plus importants, tout en soulignant la particularité et l'originalité de ce philosophe par rapport aux philosophes et penseurs occidentaux contemporains.

Dans le Forum de l'Occidentalisme, nous avons proposé deux séminaires, chacun se concentre sur un aspect principal de la philosophie de Heidegger:

Le premier intitulé d'une manière polémique, « Heidegger ou la traversée de nuit », porte sur la biographie de Martin Heidegger. Parmi les participants, ont assisté des académiques et spécialistes en philosophie générale et philosophie politique en particulier, comme Emmanuel Faye, Gaiten Benni, Béatrice Fortni et Michel Cohen. Cette discussion collective a comporté des points de vue et opinions très importants qui nous ont présentés la nature du débat actuel qui se déroule en Europe sur la philosophie de Heidegger. La comparaison des œuvres de Heidegger à une traversée d'une nuit noire était peut-être l'une des descriptions les plus importantes utilisées dans la critique de ce philosophe qui avait une marque exceptionnelle et a provoqué la confusion dans le monde de la philosophie contemporaine.

Le deuxième séminaire aborde la question la plus controversée, en essayant de répondre à la question de savoir si Heidegger était pro-Nazi ou anti-Nazi. Ce fut comme une conversation entre le directeur de la Revue des Deux Mondes, Eric de Rubercy, et le penseur et chercheur français, François Fidet. La conversation se concentrait sur la question vague comment être un philosophe tout en appelant, en même temps, à l'injustice et à la persécution, comme dans le cas de Heidegger avec le parti nazi en Allemagne.

arabes à propos de Heidegger et la question que cet article tente de répondre: Est-ce qu'on peut lire la pensée de Heidegger en arabe? Comment?

- Dans son article, « Heidegger et la fin de la philosophie », le chercheur iranien, Ali Fathi, discute la compréhension par Heidegger de la philosophie qu'il perçoit comme l'équivalent de la métaphysique. Le deuxième sens qu'il confère à la philosophie, c'est la pensée. Le chercheur traite ces deux significations et considère, selon ses conclusions, que penser comme un philosophe commence à partir de la question de l'existence en soi.

- Dans son article, « Heidegger et nous », le chercheur égyptien, Ahmad Abdul Halim Attieh, vise à discuter les études et recherches menées par les penseurs arabes et musulmans à propos de Heidegger et de son système philosophique. Par cette étude, il compte faire une documentation critique de l'analyse islamique arabe de la pensée de Heidegger.

- Le chercheur irakien Mazen Mtawri met en évidence, dans la « Recherche de l'existence chez Heidegger », la théorie de l'existence chez Martin Heidegger en se basant sur « l'être et le temps ». Il souligne également les principaux composants du système de Heidegger lié à la question de l'existence.

- Dans son article « Heidegger Critique de Nietzsche », le penseur français Alain de Benoist souligne la célèbre analyse présentée par Heidegger des travaux de Nietzsche. Selon lui, la façon dont Heidegger analyse la philosophie de Nietzsche constitue une étape fondamentale de sa propre pensée. Il note également que Nietzsche et Descartes sont très similaires en termes de la partie principale de sa philosophie, et que Nietzsche est beaucoup loin de Plato.

- La chercheuse libanaise Nadima Itani demande dans son article si Heidegger a été influencé par Sadr al-Din Shirazi, le théoricien de la Primauté de l'Existence. L'article aborde la question de l'imitation et d'influence entre Heidegger et Shirazi, en puisant sur « La philosophie de l'existence chez Shirazi », un livre du penseur allemand Max Horton, publié en 1913, notamment en ce qui concerne la relation entre le Dasein de Heidegger et la théorie de Shirazi sur l'existence authentique.

- Le chercheur académique égyptien, Maher Abdul Mohsen, nous montre dans son article, « Gadamer Expliquant Heidegger », la relation intellectuelle et complexe entre les deux philosophes. Le chercheur propose une analyse spéciale du livre de Gadamer, « les méthodes de Heidegger », en se basant sur un essai de Gadamer publié dans son

(Windelband, Rickert trolesch), l'étude du chercheur belge Arnauld Diwalk découvre le lien entre la philosophie de Heidegger et la philosophie de la religion comme elle a évolué avec certains philosophes et théologiens religieux tels que Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert et Ernest Troeltch.

- Dans son article « Heidegger et la religion- La langue et la demeure à côté d'Allah », la chercheuse égyptienne Mirna Sami tente de résoudre l'un des problèmes les plus complexes soulevés par Heidegger dans son système philosophique, à savoir sa relation avec la religion et la pensée théologienne et par suite avec l'état de la théologie dans l'ontologie de Heidegger. L'article souligne la perspective de Heidegger sur la chute de la philosophie occidentale dans l'oubli de l'existence en omettant la nuance entre l'existence et l'être.

- « Monstrous History: Heidegger Reading Holderlin », c'est un article écrit par le chercheur américain d'origine polonaise, Andrzej Warminski, dans lequel il aborde les positions philosophiques de Heidegger et les inspirations qu'il a tirées des œuvres du grand poète allemand, Frederick Hölderlin (1770-1843) , en particulier son point de vue envers l'être humain et son statut dans l'existence.

- Dans son article, « Existence entre l'existentialisme et la primauté de l'existence: Étude comparative entre Mulla Sadra et Martin Heidegger », le chercheur iranien dans la philosophie occidentale, Hamid Reza Ayatallahi met en valeur les changements apportés par Heidegger au cours de la philosophie occidentale en ce qui concerne la question sur l'origine et l'essence du monde, et non seulement ses caractéristiques et aspects. Il met également en évidence l'influence de la philosophie de Mulla Sadra, connu sous le nom de théosophie transcendantale, sur le parcours de la philosophie islamique. C'est ici où Heidegger et Mulla Sadra commencent à rencontrer, en mettant l'accent à la fois sur la primauté et l'essence de l'existence. En outre, l'étude vise à souligner les convergences et les divergences sur le concept de l'existence dans les écoles de Mulla Sadra et Heidegger et les théories qui en résultent.

- Dans les « Cycles de la controverse », on trouve les articles et les recherches suivants:

- Dans son article, « Heidegger en arabe », le professeur Moussa Wehbe cherche à observer et examiner les textes de Heidegger traduits vers l'arabe et la façon dont ils ont été traduits. Il souligne également les études arabes écrits par des chercheurs

De l'Homme Maître à l'Homme Berger - les obstacles de la révolution ontologique dans la pensée de Martin Heidegger: une recherche menée par le professeur Mouchir Bassil Aoun, professeur de philosophie allemande à l'Université libanaise, dans laquelle il examine l'état de l'homme dans le système philosophique de Heidegger et met en évidence les changements de la pensée de Heidegger depuis sa fameuse œuvre « Etre et Temps - 1927 » jusqu'aux divers articles et conférences à la fin de sa vie.

« Nothingness and the Clearing: Heidegger, Daoism and the Quest for Primal Clarity », une recherche menée par David Chai, le professeur de philosophie à l'Université de Toronto - Canada, dans laquelle il aborde la relation de Heidegger avec le taoïsme asiatique, en particulier en ce qui concerne l'ampleur de la convergence et de l'intersection entre le concept du néant avec Heidegger et le concept de la révélation et de naturalité dans le taoïsme.

Sous le titre: « Le concept de corps chez Heidegger », la chercheuse algérienne Ouiza Galleze déduit la signification du corps dans la pensée philosophique de Heidegger, et nous montre l'interprétation et le point de vue de Heidegger envers le dualisme du corps - le soi, et la relation de ce dualisme avec le concept de l'Etre.

Le chercheur américain en philosophie de la religion, Jeff Guilford, a rédigé un article intitulé « Heidegger était-il un soufi? » Cette étude comprend une comparaison entre la pensée du soufisme et la pensée métaphysique de Heidegger, où le chercheur conclut que l'heideggerisme et le soufisme ont un seul but: atteindre la source d'existence, à savoir Dieu. Selon l'écrivain, Heidegger pratiquait le soufisme, surtout à la fin de sa vie comme ses écrits montrent.

Sous le titre « Entre Mulla Sadra et Heidegger », le chercheur iranien et professeur de philosophie à l'Université de Tabatabaei Mohammad Reza Asadi a fait une comparaison entre le philosophe musulman Sadr al-Din Shirazi et le philosophe allemand Martin Heidegger sur la question de la relation entre la théorie et la pratique.

Comme le chercheur dit, selon Heidegger, la pratique est en avance sur la théorie par rapport à la formation de la connaissance humaine, alors que la définition de Mulla Sadra Shirazi considère la théorie et la connaissance comme une priorité par rapport à la pratique en ce qui concerne la constitution de la connaissance humaine et la préférence de l'être humain sur toutes les autres créatures.

Sous le titre « La critique Heideggerienne de la philosophie de la religion »

Sommaires de la cinquième édition

Martin Heidegger Le philosophe de la civilisation

Ce numéro cinq spécial du magazine Istighrab aborde le système intellectuel, l'autobiographie et les bagages scientifiques et philosophiques du philosophe allemand de l'existence Martin Heidegger.

Il comprend des instructions sur sa philosophie et les discussions soulevées par sa thèse en orient et en occident, surtout en ce qui concerne ses grands efforts en critiquant la métaphysique occidentale et son appel pour une nouvelle métaphysique axée sur la question de l'existence après qu'elle s'est étendue sur les recherches phénoménologiques des êtres.

Ci-après les sommaires des recherches, articles et dialogues de ce numéro.

Dans l'éditorial, le rédacteur en chef, M. Mahmoud Haidar, montre dans son article l'importance d'ouvrir un débat sur Heidegger par les élites arabes et musulmans, notamment en termes de sa critique de la métaphysique moderne et la fondation grecque sur laquelle elle s'est fondée, où la tâche traditionnelle de la philosophie a été limitée à la recherche dans l'être par ce qui existe, sans passer à la question de l'existence elle-même comme étant la source de tous les êtres.

Dans la section « Entretiens », il y a deux interviews; la première étant réalisée par le chercheur et journaliste français Philippe Nemo avec le philosophe et orientaliste français Henri Corbin. L'interview met en évidence la relation entre Corbin et Heidegger et les points communs entre le philosophe allemand et un certain nombre de philosophes musulmans et leurs facilitateurs tels que Suhrowardi, Mulla Sadra et Ibn Arabi.

La deuxième interview a été menée par Khodor Ibrahim avec le philosophe libanais Moussa Wehbe, où ils ont traité de son histoire avec la philosophie et sa relation avec la philosophie occidentale grâce à sa traduction des œuvres d'un nombre de philosophes supérieurs occidentaux comme Kant, Hegel et Hume et enfin Heidegger en arabe. Wehbe a dit qu'il a traduit les œuvres de Heidegger de telle sorte que ce philosophe sera compris en langue arabe et en sa logique.

Le « Dossier » comprend une série de recherches et d'articles écrits par un nombre d'intellectuels arabes et occidentaux:

Table des matières

“Introduction to Metaphysics”, entitled “the Question about the Nature and Essence of Existence”. This is an important chapter as it constitutes one of main conclusions of Heidegger’s philosophical system, i.e. giving particular attention to the question about the existence itself, by looking into the origin and the source of the beings. Perhaps, the essential point in this retrieved study of Heidegger lies in the fact that he first explains and clarifies the meaning of the word “existence” until reaching his goal of documenting the first principle that results in every being.

In the “World of Concepts”, the Moroccan thinker, Mohammed Sabila, offers a global presentation of the main terms used in Martin Heidegger’s philosophy, particularly those featuring in his greatest work, Being and Time. The terms are:

Nihilism – Vorhandenheit (presence at hand)- Zuhandenheit (readiness to hand) - Being and presence- Reason - Philosophical Theology- Dasein (being there) - Stimmung- Neuzeit (modern ages)- Aletheia – Being and Existence- Time- Being – Forgetting.

The “Book Space” includes two studies of two of the German philosopher’s books:

The first by Jamal Mohammed Suleiman, “The Existence and the Being in Heidegger”, in which he tackles the issue of existence and the efforts made by the Dasein philosopher to change the Western philosophy interest from dealing with the being to dealing with the question of existence itself.

The second being a review of Introduction to Metaphysics which was translated to Arabic by Dr. Imad Nabil. It contains the major ideas of Heidegger in his criticism of the western metaphysics since its Greek origin.

and uniqueness compared with his contemporary western philosophers and thinkers.

The “Occidentalism Forum” section features two seminars, each focusing on one main aspect of Heidegger’s philosophy:

The first one, which is controversially entitled, “Heidegger or the Night Crossing”, is about the biography of Martin Heidegger and among the participants were academics and specialists in general philosophy and political philosophy in particular such as Emmanuel Faye, Gaiten Benni, Beatrice Fortni and Michel Cohen. This collective discussion came out with standpoints and opinions of vital importance which introduced us to the nature of the current debate in Europe about Heidegger’s philosophy. The likening of Heidegger’s works to the crossing of a dark night was perhaps the most significant descriptions used in the criticism of this philosopher who had an exceptional mark and caused bewilderment in the world of contemporary philosophy.

The second seminar addresses the most controversial issue, attempting to answer the question about whether Heidegger was pro-Nazi or ant-Nazi. It came as a conversation between the director of Revue des Deux Mondes, Eryck de Rubercy, and the French thinker and researcher, François Fidet. The conversation was mainly about the confused question about how one can be a philosopher while calling at the same time for injustice and persecution as in the case of Heidegger with the Nazi party in Germany, but this conversation does not confirm that Heidegger believed in Nazism, though he supported the party during his office as rector of the University.

In the “Retrieved Texts”, the interview conducted by Der Spiegel with Heidegger ten years prior to his death is retranslated and published, after having been locked in the drawer at request of Heidegger himself given the sensitivity of the issues brought up during the interview, particularly the personal issues, his rectorate of the University in Germany, his relationship with the Nazi party and later his resignation and the reasons behind it.

Under the same section, we present chapter V of Heidegger’s famous book,

- In his article, “Heidegger Critique de Nietzsche”, the French thinker Alain de Benoist, points out to the famous analysis presented by Heidegger of Nietzsche works. According to him, the way Heidegger analyzes Nietzsche philosophy constitutes one basic stage of his own thought. He also notes that Nietzsche and Descartes are very similar in terms of the main part of his philosophy, and that Nietzsche is the most noncompliant Plato’s partisans.

- The Lebanese researcher Nadima Itani asks in her article whether Heidegger was influenced by Sadr al-Din Shirazi, the theorist of the Primacy of Existence. The article tackles the imitation and influence issue between Heidegger and Shirazi, drawing on “The Philosophy of Existence in Shirazi”, a book by the German thinker Max Horton, released in 1913, particularly in terms of the relation between Heidegger’s Dasein and Shirazi’s theory about the authentic existence.

- The Egyptian academic and researcher, Maher Abdul Mohsen, presents in his article, “Gadamer Explaining Heidegger”, the complex intellectual relationship between both philosophers. The researcher offers a special analysis of Gadamer’s book, “Heidegger Methods”, basing it on an essay by Gadamer published in his book “The Manifestation of the Beauty and other essays”, in which he deals with the concepts of playing, symbol and celebration, as Gadamer used those methods to grasp Heidegger’s philosophy.

- “The Concept of Hermeneutics in Heidegger’s Philosophy” is a study drafted by the Egyptian academic Mohammed Sayed Eid, in which he illustrates the logic of interpretation in Heidegger’s philosophical texts. In this context, the author shows the particularity of the German philosopher’s philosophical opinion, taking his interpretative attempts to the highest levels. The essential idea the author concluded is that about the connection with the creature as a method to understand the being.

In the “Witness” section, the researcher and translator, Rasha Zeineddine, wrote about the autobiography of philosopher Martin Heidegger, introducing his most important theories and works, while pointing out to the peculiarity

the changes brought by Heidegger to the course of the Western philosophy with regards to the question about the origin and essence of the world, and not only its features and aspects. He also highlights the influence of Mulla Sadra's philosophy, known as the Transcendent Theosophy, on the course of the Islamic philosophy. This is where Heidegger and Mulla Sadra start to meet, by focusing both on the primacy and the essence of existence. Moreover, the study seeks to emphasize the convergences and divergences about the existence concept in the schools of Mulla Sadra and Heidegger and the resulting theories.

- The "Circles of Debate" section includes the following articles and researches:

- In his article, "Heidegger in Arabic", the professor Musa Wehbe seeks to observe and examine Heidegger's texts translated to Arabic and the way they were translated. He also points out to the Arabic studies written by Arab researchers about Heidegger and the question this article tries to answer: Can Heidegger's thought be read in Arabic? And how?

- In his article, "Heidegger and the End of Philosophy", the Iranian researcher, Ali Fathi, studies Heidegger's understanding of the philosophy which he perceives as the equivalent of metaphysics. The second meaning he confers to the philosophy is the thought. The researcher discusses those two meanings and, according to his conclusions, notes that thinking like a philosopher starts from the existence question per se.

- In his article, "Heidegger and We", the Egyptian researcher, Ahmad Abdul Haleem Attieh, seeks to discuss the studies and researches conducted by Arab and Muslim thinkers about Heidegger and his philosophical system. By this study, he intends to make a critical documentation of the Islamic Arabic analysis of Heidegger's thought.

- About the "Existence Research in Heidegger", the Iraqi researcher, Mazen Mtawri points out to the existence theory in Martin Heidegger based on the Being and the Time. He also highlights the major components of Heidegger's system related to the existence issue.

Asadi drew a comparison between the Muslim philosopher Sadr al-Din Shirazi and the German philosopher Martin Heidegger on the issue of the relationship between theory and practice.

As the researcher says, according to Heidegger, the practice is way ahead of the theory with respect to the formation of the human knowledge, whereas Mulla Sadra Shirazi, based on his own definition, considers the theory and the knowledge as prioritized over the practice with respect to the constitution of the human knowledge and the preference of the human being over all other creatures.

Entitled “La critique Heideggerienne de la philosophie de la Religion” (windelband, Rickert trolesch) (the Heidegger’s Criticism of the Philosophy of Religion), the study of the Belgian researcher Arnauld Diwalk detects the relation between Heidegger’s philosophy and the philosophy of religion the way it evolved with a number of religion philosophers and theologians such as Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert and Ernest Troeltch.

- In its article “Heidegger and the Religion- the Language and the Dwelling beside Allah” The Egyptian researcher Mirna Sami tries to resolve one of the most complicated issues brought up by Heidegger in his philosophical system, which is his relation with the religion and the theologian thought and thus with the status of theology in Heidegger’s ontology. The article stresses Heidegger’s perspective about the falling of the Western philosophy into the oblivion of the existence by omitting the nuance between the existence and the being”.

- Monstrous History: Heidegger Reading Holderlin is an article written by the US researcher of Polish origin, Andrzej Warminski, in which he approaches Heidegger’s philosophical positions and the inspirations he drew from the works of the great German poet, Frederick Holderlin (1770-1843), particularly his vision of the human being and his status in the existence.

- In its article, “Existence between Existentialism and Primacy of Existence: Comparative Study between Mulla Sadra and Martin Heidegger”, the Iranian researcher in the Western philosophy, Hameed Reza Ayatallahi showcases

his translation of the works of a number of senior western philosophers like Kant, Hegel and Hume and finally Heidegger into Arabic. Wehbe explained that he translated Heidegger's works so that this philosopher can be understood in Arabic language and in its logic.

The "Issue" includes a series of papers and articles written by a number of Arab and Western intellectuals:

From the Human Master to the Human Shepherd – the ontological revolution's obstacles in Martin Heidegger's thought: a paper written by Prof. Mushir Bassil Aoun, a professor of German philosophy at the Lebanese University, in which he discusses the human status in Heidegger's philosophical system and highlights Heidegger's thought shifts since his famous "Being and Time 1927" up to his various articles and lectures in the twilight of his life.

"Nothingness and the Clearing: Heidegger, Daoism and the Quest for Primal Clarity", a paper written by David Chai, the professor of philosophy at the University of Toronto – Canada, in which he approaches the relation of Heidegger with the Asian Daoism Religion, particularly in terms of the extent of convergence and intersection between the concept of nothingness in Heidegger and the concept of revelation and naturalness in the Daoism.

- Under the title: "The Concept of Body in Heidegger", the Algerian researcher Ouiza Galleze deduces the meaning of the body in Heidegger's philosophical thought, and shows us Heidegger's interpretation of and view towards body dualism – the self, and the relation of such dualism with the Concept of Being.

- The American scholar in the philosophy of religion, Jeff Guilford, wrote a paper entitled "Was Heidegger a Sufi?" This study includes a comparison between the Sufi thought and Heidegger's metaphysical thought, where the researcher concludes that both Heideggerism and Sufism work towards one single goal: reaching the source of existence, i.e. God. For the writer, Heidegger was practicing Sufism, especially at the end of his life as his writings show.

- Under the title "Between Mulla Sadra and Heidegger", the Iranian researcher and professor of philosophy at the University of Tabatabaei Mohammad Reza

Abstracts of Issue n°5

Martin Heidegger The philosopher of civilization

This special issue- n°5- of Istighrab magazine tackles the intellectual system, the biography and the scientific and philosophical backgrounds of the German existentialist philosopher Martin Heidegger.

The issue includes briefings of his philosophy and the discussions raised by his thesis in the West and the Orient, particularly in terms of his major endeavors in criticizing the Western metaphysics and his call for a new metaphysics that focuses on the existence issue after it has lingered over phenomenological researches on beings.

Below are the abstracts of the researches, articles and dialogues covered by this issue.

In the editorial, an article by the managing editor, Mr. Mahmoud Haidar, shows the importance of opening a debate on Heidegger by Arab and Muslim elites, particularly in terms of his criticism of the modern metaphysics and the Greek foundation on which it was based, where the traditional philosophy task was limited to looking into the being through what exists without moving to the issue of existence itself as the source of all beings.

The "Dialogues" section features two interviews, the first one being conducted by the French researcher and journalist Philippe Nemo with the French philosopher and orientalist Henri Corbin. The interview highlights the relationship between Corbin and Heidegger and the commonalities between the German philosopher and a number of Muslim philosophers and their facilitators such as Suhrowardi, Mulla Sadra and Ibn Arabi.

The second interview was conducted by Khodor Ibrahim with the Lebanese philosopher Moussa Wehbe, in which he discusses with the latter his story with the philosophy and his relationship with the western philosophy through

Table of Contents

occidentalism
AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 5 - 2nd Year - 1437 H - Fall - 2016

5

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor

Telephone: 00961–1–274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE



occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.5 - 2nd Year 1437 .H. Fall - 2016